



LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

FAKULTÄT FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN
INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE



VALERIE HÄNSCH UND KATHRIN SCHULZ (HG.)

FORSCHUNGSJOURNAL 2018

**Studentische Feldforschungen
am Institut für Ethnologie**

München 2019

ISBN 978-3-945254-23-3

Impressum

Institut für Ethnologie

Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettingenstraße 67

80538 München

<http://www.ethnologie.uni-muenchen.de>

München 2019

INHALT

| | |
|---|----|
| EINLEITUNG: FELDFORSCHUNG ALS LERNPROZESS | 5 |
| <i>VALERIE HÄNSCH UND KATHRIN SCHULZ</i> | |
| REFLEXIONEN DES FORSCHUNGSPROZESSES | 8 |
| „TRÜBPL IN PARADISE“ – FORSCHEN UND FILMEN IN DER LÜNEBURGER HEIDE | 9 |
| <i>FRANZISKA OSLMEIER</i> | |
| WIE RIECHEN SATTE SCHAFE ODER DIE FRAGEN DIE BLEIBEN..... | 13 |
| <i>VERONICA LOEBNER</i> | |
| EIN KRAFTVOLLER ORT: FELDFORSCHUNG IN DER LEBENSGEMEINSCHAFT SCHWEIBENALP | 19 |
| <i>VICTORIA COLLET</i> | |
| AYURVEDA, LIFESTYLE UND ATMOSPHÄREN IN INDISCHEN THERAPIEZENTREN | 26 |
| <i>MARTINA HERNEK</i> | |
| „YOU CANNOT SAY THAT!“ – GESPRÄCHE ÜBER HERKUNFT UND GESCHLECHT IN EINEM KALIFORNISCHEN ZEN-KLOSTER..... | 31 |
| <i>DAVID SUMERAUER</i> | |
| ÜBER MARINE SPIRITUALITÄT, GESELLSCHAFTLICHEN WANDEL UND DIE HEILIGKEIT DES WALES – EINE FORSCHUNG IN EINER FISCHERGEMEINDE IN GHANA | 37 |
| <i>ANOUK MANSOUR</i> | |
| ZUGANG UND METHODE | 44 |
| DAS RADFAHREN IN MEXIKO-STADT – EINE GEMEINSAME PRAXIS ALS FELDZUGANG..... | 45 |
| <i>KERSTIN KESSLER</i> | |
| AUF ABWEGEN ZWISCHEN FORSCHUNG UND PROTEST | 52 |
| <i>MARKUS LIEBL</i> | |
| KREATIVITÄT ALS EIN FEMINISTISCHER UND KOLLEKTIVER AKT – EINE VIDEOCOLLAGE IM ENTSTEHEN..... | 59 |
| <i>SANDRA HILPOLD</i> | |
| TYPISCH FELDFORSCHUNG? DIE SCHWIERIGKEITEN IM FELD..... | 64 |
| <i>MARCEL OSTERMAIER</i> | |

| | |
|---|-----------|
| VENICE SURREAL: SPACETIME SUSPENDED ON WATER | 69 |
| <i>SANDRA WELTE</i> | |
| ETHNOGRAPHISCHE EINBLICKE | 74 |
| FORSCHEN WÄHREND DES <i>TEEJ</i> -FESTES IN DER NEPALESISCHEN DIASPORAGEMEINSCHAFT IN LEUVEN, BELGIEN | 75 |
| <i>SILKE SUBEDI</i> | |
| ANTI-MACRISMO, ANTI-KIRCHNERISMO UND DAS GESPENST DES PERONISMUS – POLITISCHE DISKUSSIONEN IN ARGENTINIEN IN ZEITEN DER NEO-LIBERALISIERUNG..... | 80 |
| <i>ANDREAS STOIBER</i> | |
| WIDERSTAND GEGEN GENTRIFIZIERUNG IN BROOKLYN, NEW YORK CITY | 87 |
| <i>KATHRIN SCHULZ</i> | |
| „WAS TUN IN GRIECHENLAND?“ – ÜBER DIE BEDEUTUNG SOZIAL-ÖKOLOGISCHER ALLTAGSPRAKTIKEN IM KONTEXT VON EUROPÄISCHER AUSTERITÄTSPOLITIK | 94 |
| <i>TILL-JAKOB KIEWEG</i> | |

EINLEITUNG: FELDFORSCHUNG ALS LERNPROZESS

VALERIE HÄNSCH UND KATHRIN SCHULZ

„Anthropologists work and study *with* people. Immersed with them in an environment of joint activity, they learn to see things (or hear them, or touch them) in the ways their teachers and companions do“ (Ingold 2008: 82, Hervh. im Orig.).

Feldforschung ist in vielerlei Hinsicht ein Lernprozess, der, als epistemische Praxis, das Herzstück der Kultur- und Sozialanthropologie bildet. Die Dimensionen des Lernens beziehen sich dabei nicht allein auf die Ethnolog*innen: Ethnographische Wissensproduktion verläuft immer in einem intersubjektiven Raum, das heißt, das Wissen ist „co-produced“ (Fabian 2014: 206). Ethnolog*innen und Forschungspartner*innen treten in der jeweiligen Situation in einen dialektischen Austauschprozess, in dem unterschiedliche Ansichten in einem reflexiven Prozess erörtert werden. Dies beinhaltet nicht nur die übliche Auffassung von Reflexivität als Diskurs und aktive Bewusstseinsarbeit, sondern eine Reflexivität, die durch die geteilte Erfahrung entsteht; ein Prozess den Unni Wikan (1992) auch als „the power of resonance“ beschreibt. Feldforschung ist also je nach Positionalität der Forscher*innen und je nach Situation nicht nur ein kognitiver Prozess, der auf Sprache und Diskurs basiert, sondern bedeutet ein „situated learning“ (Lave und Wenger 1991), das in der Praxis vollzogen wird und deshalb auch „situated knowledges“ beschreibt (Haraway 1988).

Die Praxis der Kultur- und Sozialanthropologie bedeutet dann, um auf Tim Ingold zurückzukommen, eine Schulung in der Wahrnehmung der Welt: „It [...] educates our *perception* of the world, and opens our eyes and minds to other possibilities of being“ (Ingold 2008: 82, Hervh. im Orig.). Die Frage ist dann: Wie geht das? Wie kann diese Praxis erlernt werden?

Teil des Lernprozesses ist diese relativ abstrakten und theoretischen Diskussionen zur Feldforschung und Wissensproduktion am „eigenen Leib“ zu erleben und in sinnhafte Erfahrungen zu transformieren, um sowohl Erkenntnisprozesse zu reflektieren als auch Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie zu erlernen. Die Umsetzung von Methoden in einem Feldforschungsprozess ist deshalb am Institut für Ethnologie, LMU München, ein Schwerpunkt in der Ausbildung Studierender. Sowohl in höheren Semestern des B.A. Studiengangs Ethnologie als auch im Masterstudiengang Ethnologie ist die Durchführung einer Feldforschung zu individuell erarbeiteten Themen ein Kernbereich des Studiums.

Ihre jeweiligen Lernprozesse diskutieren Studierende des B.A. und M.A. Studiengangs Ethnologie in dem bereits zum sechsten Mal erscheinenden Forschungsjournal. In drei Kapiteln reflektieren sie über Zugänge und Methoden sowie den Forschungsprozess und geben ethnographische Einblicke. Die regionale Vielfalt der studentischen Forschungsprojekte spiegelt die regionalen Schwerpunkte des Instituts wider. Studierende, die in diesem Band mit ihren Beiträgen versammelt sind, forschten 2018 in Indien (Hernek; Hilpold; Liebl), Griechenland (Kieweg), Mexiko (Kessler), Argentinien (Stoiber), Ghana (Mansour), der Schweiz (Collet), Deutschland (Loebner; Oslmeier), den USA (Schulz; Sumerauer), Belgien (Subedi), Italien (Welte) und Jordanien (Ostermaier).

Die Beiträge des Bandes spiegeln die Ungewissheit, Dynamik und Offenheit von Forschungsprozessen wider; erste Kontaktpersonen lassen sich nicht mehr auffinden (Ostermaier) oder unvorhergesehene Ereignisse, Situationen und Überraschungen verändern den Forschungsprozess und die Forschungsfragen (Mansour; Oslmeier; Sumerauer); dies kann zu Aufregung, Freude oder auch Frustration aller Beteiligten führen. Zum Lernprozess zählt mit den Herausforderungen umzugehen, sei in den Möglichkeiten des Zugangs (Kessler; Ostermaier) oder in der Umsetzung gemeinsamer Projekte mit den Forschungspartner*innen, wie z.B. eines gemeinsamen Filmprojektes mit indischen Künstlerinnen, um zu einer „gemeinsamen Autorenschaft“ zu gelangen (Hilpold). Die Verbindung von Filmpraxis und Forschung diskutieren auch Franziska Oslmeier und Veronica Loebner.

Die Methode der „geteilten Praxis“, wie sie Kerstin Kessler in diesem Band anhand des gemeinsamen Fahrradfahrens in Mexiko-Stadt beschreibt, eröffnet dabei nicht nur einen Zugang, sondern ermöglicht gemeinsame Erfahrungen, die Erkenntnisse jenseits von Worten generieren. Diese Form der „dichten Teilnahme“ (Spittler 2001) kann andererseits aber auch dazu beitragen, den „Perspektivenwechsel“ (Streck 2013: 38) zwischen verschiedenen Akteursgruppen nicht vollziehen zu können. Markus Liebl beschreibt in diesem Band seine Politisierung während der Forschung zu studentischen Protesten in Neu-Dehli, die es ihm verwehrte mit Akteuren anderer Positionierungen zu sprechen.

Das Involviert-sein in Forschungsprozesse und ihre körperlichen Dimensionen bedarf auch einer Schulung der Sinne und der Offenheit für Zugänge und Erkenntnisse der ästhetischen Wahrnehmung. Mit Atmosphären, sinnlichen Erfahrungen und Resonanzen beschäftigen sich im diesem Band Victoria Collet, Martina Hernek und Sandra Welte. Eine sinnlich evokative Ethnographie von Sandra Welte vermittelt Eindrücke der Stadt Venedig.

Zum Lernprozess gehört auch Annahmen zu revidieren, Erlebtes zu interpretieren, zu analysieren und zu vermitteln. Ethnographische Einblicke zu Alltagspraktiken sozial-ökologischer Transformationsprozesse in Athen bietet Till-Jakob Kieweg. Einsichten in den Widerstand gegen Prozesse der Gentrifizierung in New York gewährt Kathrin Schulz. Andreas Stoiber vermittelt die politische Kultur junger Argentinier*innen in Buenos Aires und Silke Subedi diskutiert das Hindufest *Teej* in der nepalesischen Diasporagemeinde in Leuven.

Feldforschung als Lernprozess bedeutet ein schrittweises, tastendes Üben und Erfahren, das mit der ersten Forschung nicht abgeschlossen ist, sondern andauert. Ethnologische Praxis beinhaltet immer neue Herausforderungen anzunehmen und verändert fortlaufend die Wahrnehmungen der Welt.

Wir danken dem Programm „Lehre@LMU“ für die finanzielle Unterstützung der studentischen Forschungsprojekte.

Viel Vergnügen beim Lesen wünschen Valerie Hänsch und Kathrin Schulz.
München, Februar 2019

Literatur

Fabian, Johannes. 2014. Ethnography and Intersubjectivity. Loose Ends. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4: 199–209.

Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14, (3): 575–599.

Ingold, Tim. 2008. Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy* 154: 69–92.

Lave, Jean und Etienne Wenger. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spittler, Gerd. 2001. Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 126: 1–25.

Streck, Bernhard. 2013. Das Auge des Ethnografen. Zur perspektivischen Besonderheit der Ethnologie. In: Thomas Bierschenk, Matthias Krings und Carola Lentz (Hrsg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer, 35–54.

Wikan, Unni. 1992. Beyond the Words: The Power of Resonance. *American Ethnologist* 19 (3): 460–482.

REFLEXIONEN DES FORSCHUNGSPROZESSES

„TRÜBPL IN PARADISE“ – FORSCHEN UND FILMEN IN DER LÜNEBURGER HEIDE

FRANZISKA OSLMEIER

Für ein gemeinsames Dokumentarfilmprojekt im Rahmen der Visuellen Anthropologie haben Veronica Loebner und ich uns im August 2018 in die Lüneburger Heide im Städtedreieck Hannover-Hamburg-Bremen begeben, um verschiedene Akteure und ihre Perspektiven auf Wölfe in der Region zu untersuchen. Wir haben dabei besonderes Augenmerk daraufgelegt, in welchen Kontexten und aus welchen Interaktionen heraus sich diese Perspektiven entwickeln. Der Fokus des Filmes wird in diesem Rahmen auf den Ansichten und Erfahrungen von Schäfer_innen liegen – eine Berufsgruppe, die in der Lüneburger Heide einen besonderen Stellenwert innehat und in besonderer Weise von der Rückkehr von Wölfen betroffen ist.

Die Lüneburger Heide ist eine historische Kulturlandschaft, die durch den Verein Naturschutzpark Lüneburger Heide (VNP) intensiv gepflegt wird. Große Teile davon haben den Status Natur- und Landschaftsschutzgebiet inne. Wichtigste Methode, das „Rückgrat der Heidepflege“ vor Ort ist die Haltung von Schafs- und Ziegenherden – sie verbeißen die Heide und verjüngen so die Vegetation.¹ Diese Herden werden nicht rein in Einzäunungen oder Ställen gehalten, sondern gehütet, das heißt, die Schäfer_innen ziehen mit ihren Tieren – Herde und Hunde – täglich in die Heide, um sie dort weiden zu lassen. Mit dem Erhalt der Landschaft geht gleichzeitig ein Naturschutzbestreben einher: Viele Spezien an Tieren und Pflanzen, die in der Region heimisch sind, sind auf das Bestehen der Heide angewiesen. Seit einiger Zeit gehören auch Wölfe wieder zu den dort lebenden Arten. Allerdings stellt deren Anwesenheit eine Herausforderung für die Schäferei dar, nicht nur in der Lüneburger Heide, sondern darüber hinaus in ganz Norddeutschland.

Im Zuge meiner Masterarbeit werde ich mich in diesem Zusammenhang stärker mit dem Aspekt des Naturschutzes im Rahmen der Wolfsthematik auseinandersetzen. Wie wird die Bedeutung von Naturschutz vor Ort verhandelt? Welche Vorstellungen von naturschutzgerechtem Handeln resultieren daraus? Und wie fügt sich insbesondere „der Wolf“ als relativ neuer Akteur in diese Aushandlungen ein?

Das von uns für das Projekt gewählte Gebiet zeichnet sich nicht nur durch die intensiv gepflegte Heidelandschaft aus, die sich aus diesem Grund allein als geeignetes Feld erwiesen hat, sondern auch in besonderer Weise durch die sehr nah gelegenen Truppenübungsplätze der Bundeswehr. Diese Nähe ist uns in unseren vorhergehenden Recherchen kaum ins Auge gestochen. Im Feld hat sich dieser Umstand jedoch als sehr präsent und in mancher Hinsicht auch als kleines Hindernis erwiesen.

¹ Verein Naturschutzpark Lüneburger Heide. Unsere Arbeit: Methoden der Heidepflege. <https://www.verein-naturschutzpark.de/index.php?id=731> (Aufgerufen am 18.12.2018).

„TrÜbPl in Paradise“ – einerseits meine ich damit das stets hörbare Krachen diverser Geschosse, das sich akustisch sehr gut von den Truppenübungsplätzen weit über die flache Landschaft trägt, mitten in der malerischen Idylle der Heide. Andererseits lässt sich „trouble“ auch gut auf die komplexe Konfliktsituation beziehen, mit der wir beide uns in unserem Film beschäftigen: die Rückkehr eines Raubtiers in ein ökologisches Netzwerk aus nichtmenschlichen und menschlichen Akteuren, die die letzten hundert Jahre wunderbar ohne Wölfe ausgekommen sind. Ich möchte versuchen, hier eine Verbindung nachzuzeichnen, die über geographische Nähe hinausgeht.

Meine Kommilitonin und Projektpartnerin Veronica und ich befinden uns auf dem Weg von Behringen nach Eschede – eine kleine Weltreise im Vergleich zu den kurzen Strecken, die wir seit unserer Ankunft im Landkreis Heidekreis zurückgelegt haben. Aufregung und etwas Nervosität liegen in der Luft, unser allererstes Treffen mit einem unserer ersten Kontakte steht bevor.

Die Fahrt zieht sich, die dunklen Kiefernwälder sind für uns Ortsfremde kaum voneinander zu unterscheiden und lassen den Weg viel länger erscheinen. Mit einem Mal sind die kleinen Waldwege, die ab und an von der Straße abzweigen, mit Straßensperren und Verbotsschildern versehen: „STOP. Scharfschießen Übungsbetrieb.“ Wir witzeln ein wenig, wenn jetzt jemand von uns dringend in die Böschung verschwinden müsste, ob das wohl die gefährlichste Pinkelpause unseres Lebens wäre?

Die Kiefern lichten sich, und wir lassen den Übungsplatz hinter uns. Ich fühle mich erleichtert, keine beklemmenden Schilder mehr zu sehen. Die Fahrt scheint sich langsam wieder zu beschleunigen, ich bin in Gedanken schon wieder beim bevorstehenden Gespräch. Da fährt uns ein großer Transportlaster entgegen, mein Blick wandert auf die Ladefläche. Und ich bin baff, als ich verstehe, was ich da sehe.

Ich habe bis dato noch nie einen Panzer gesehen.

Vor der Forschung basierten meine einzigen Berührungspunkte mit der Bundeswehr auf Erfahrungen aus zweiter Hand. Einerseits kenne ich die lebhaften Erzählungen von älteren Männern aus Verwandtschaft und Bekanntenkreis aus ihrer Zeit beim Bund, größtenteils sehr nostalgische Berichte aus der Jugend, die Übungen im freien Feld im Beisein der Kameraden als die reinste Gaudi erscheinen lassen. Andererseits bin ich persönlich, wie vermutlich die meisten Studierenden der Ethnologie, kein großer Freund der Bundeswehr. Argwohn bezeichnet das Gefühl wohl am besten, das ungewollt in mir aufsteigt, wenn ich in Fernzügen Soldaten auf der Heimreise begegne oder wenn die Bundeswehr mal wieder Schlagzeilen macht.

Es ist ein allerdings ganz anderes Gefühl, direkt mit militärischen Aktivitäten konfrontiert zu werden, selbst wenn es sich nur um Übungen handelt.

Später Vormittag, es ist schon jetzt sehr warm. Wir sitzen vor unseren Zelten auf dem überschaubaren Campingplatz, schreibend und/oder lesend, jede für sich, ab und an ein kleines Gespräch. Auf dem Spirituskocher brodelt der Kaffee vor sich hin.

Ein Crescendo von donnernden Turbinen bahnt sich den Weg in unsere Richtung. Irritiert schauen wir auf – über uns zieht eine Art Flugzeug hinweg, lärmend und fast komödiantisch groß, dem Boden scheinbar bis auf wenige 100 Meter nah. Dahin die Idylle und dahin die Konzentration.

Genau wissen wir immer noch nicht, was für ein Geschütz es war, uns fehlt es an militärischem *Know-How*. Was für mich aber deutlich wurde, waren die Auswirkungen, die diese täglichen Grüße des nahen Truppenplatzes auf meine persönliche Felderfahrung hatten. An Tagen, an denen wir keine Treffen mit Interviewpartner_innen vereinbart hatten, war es schwer für mich, mich nicht von jedem Wums aus südöstlicher Richtung aus der Ruhe bringen zu lassen. Auch in Situationen, in denen wir mit den Schäfer_innen unterwegs waren, war es eine Herausforderung für mich, das ferne Grollen am ansonsten strahlend blauen Horizont zu ignorieren und mich voll auf das Geschehen vor mir einzulassen. Einen solchen Effekt auf mich und meine Leistung im Feld hatte ich nicht erwartet und es hat lange gedauert, mich von der Beklemmung und dem Ärger zu lösen und an den täglichen Übungsbetrieb zu gewöhnen.

Erfreulicherweise hat sich die Geräuschkulisse nur zweimal bei Dreharbeiten störend ausgewirkt. An einem Waldrand nahe Eschede haben uns beim Aufnehmen der natürlichen Geräuschkulisse des Ortes zwei Hubschrauber in Tarnoptik die Tour vermässelt. Und an unserem letzten Drehtag im Pietzmoor ist in einigen ruhigen Aufnahmen für Schnitzzwecke das mittlerweile vertraute Krachen zu hören. Es hätte also schlimmer kommen können.



DIE STÖRENFRIEDE (FRANZISKA OSLMEIER 2018)

Die in manchen Situationen schon beunruhigende Allgegenwärtigkeit der Bundeswehr während der Forschung beschränkt sich aber nicht nur auf das tägliche Donnern entfernter Panzerübungen. Im Nachhinein erweisen sich die Truppenübungsplätze auch in Bezug auf das

Thema unseres Filmprojekts und meiner weiterführenden Frage als ein nicht zu vernachlässigender Akteur. Ich möchte nachholen, was mir im Feld in dieser Hinsicht entgangen ist.

In einem Interview für unseren Film erzählt uns Helge, Jäger und ehrenamtlicher Wolfsberater, von seiner früheren Stelle als Förster auf Truppenübungsplätzen und davon, wie er selbst zu den Wölfen gekommen ist. Er sieht es als extremen Glücksfall für sich selbst an, dass damals gerade in dem Revier, das er dort betreut hat, der erste Schwung Welpen in Niedersachsen aufgewachsen ist. Ähnlich in Sachsen: Im Jahr 2000 wurde der Nachweis erbracht, dass erstmals wieder ein Wolfspaar Welpen auf deutschem Boden aufgezogen hat – ausgerechnet auf dem Truppenübungsplatz Oberlausitz (Landesjägerschaft Niedersachsen e.V. 2013: 3).

Sind militärische Sperrgebiete also attraktiv für Wölfe? Sie scheinen zumindest wenige Ansprüche an potenzielle Siedlungsgebiete außer der Verfügbarkeit von Beutetieren zu haben und stören sich auch nicht daran, ihre Baue nahe „military firing ranges“ anzulegen (Fuller et al. 2003: 163).

In Bezug auf die Diskussion um „Problemwölfe“ – Tiere, die in ihrem Verhalten nicht dem Bild menschen scheuer Wildtiere entsprechen – zeigt sich eine weitere spannende Verbindung. Der bisher einzige, legal getötete Wolf in Deutschland – MT6 alias „Kurti“ – stammt zufälligerweise aus eben jenem Rudel, von dem uns Helge zuvor erzählt hat. Und diesem Munsteraner Rudel eilt ihr Ruf als „troublemaker“ voraus: Eine kurze Suche mit einer beliebigen Suchmaschine spuckt Schlagworte wie „auffällig“ und „untypisches Verhalten“ aus, und immer wieder taucht der Verdacht und Vorwurf auf, dieses Rudel sei angefüttert worden und deswegen nicht scheu. Die Debatte um die Munsteraner Wölfe ist verworren und hat Wellen geschlagen. So begegnen uns diese Tiere in einem anderen Kontext wieder: Wir sprechen mit Andrea, die gemeinsam mit ihrem Mann einen selbstständigen Schäferbetrieb in der Heide führt, über ihre langjährigen, negativen Erfahrungen mit den Wölfen der Gegend und über die wenigen Schutzmöglichkeiten, die ihnen zur Verfügung stehen. Die beiden haben viel Zeit und Geld in eine Festeinzäunung investiert, informieren sich über Herdenschutzhunde und denken auch über Signalpistolen nach. Aber diese Pistolen, sagt Andrea, könnten die Wölfe ja doch nicht abschrecken, sie seien ja schließlich das Donnern von Panzern gewohnt.

Was während unserer Forschung in der Lüneburger Heide primär eine Quelle von Frust und Ärger für mich war, stellt sich jetzt als ein Bereich heraus, der für das Verständnis unseres Feldes durchaus auch wertvolle Erkenntnisse birgt. Für mich ist also klar, dass es sich über die bloße Reflexion der eigenen Emotionen hinaus lohnen könnte, intensiver über die Rolle der Truppenübungsplätze in der Region auf der inhaltlichen Ebene nachzudenken.

Literatur

Fuller, Todd K. et al. 2003. Wolf Population Dynamics. In: Mech, L. David und Luigi Boitani (Hg.). *Wolves: Behavior, Ecology, and Conservation*. Chicago: University of Chicago Press. S.161-191.

Landesjägerschaft Niedersachsen e.V. (Hg.). 2013. *Ökologie und Verhalten des Wolfes. Wolfshinweise erkennen und dokumentieren*. Broschüre. Landesjägerschaft Niedersachsen e.V.

WIE RIECHEN SATTE SCHAFE ODER DIE FRAGEN DIE BLEIBEN

VERONICA LOEBNER

„Mila! Mila raus da!“

Der Border Collie gehorcht widerwillig seinem Herrchen und entfernt sich einige Meter von der Herde. Sobald Clemens jedoch den Blick wieder nach vorne in die Weite richtet, nähert sich die Hündin in Habachtstellung den Tieren und versucht die nichtsahnenden Schafe in die Flanken zu zwicken. Entnervt und erschöpft pfeift Clemens Mila letzten Endes doch zurück und nimmt sie an die Leine. Die Schafe laufen auch ohne die Hilfe der Hunde hinter dem Schäfer her. Sie wissen, dass es an der Zeit ist in den Stall zurückzukehren, erklärt uns Clemens. Die Sonne steht tief und die knapp 800 Heidschnucken¹ bahnen sich ihren Weg zwischen Feldern und Sträuchern entlang. Aufgewirbelter Staub, fliegende Insekten im Gegenlicht, die schwarzen Hörner glänzen. Es ist ein fast zu romantisches Bild, wie Clemens mit seinen Schafen, Ziegen und drei Hunden durch die Heide streift, ab und an auf seinen Schäferstock gestützt stehen bleibt und die Tiere noch ein wenig grasen lässt, bevor sich alle wieder gemächlich weiterschieben. Es war ein ausgesprochen heißer Tag in der Lüneburger Heide. Die Hitze steht und lässt alle ächzen, die Hunde hecheln und Clemens träumt von einem kühlen Feierabendbierchen. Acht Stunden lang haben Franziska und ich den Schäfer in der Heide begleitet; das letzte Mal für diesen Teil der Forschung und bei dem Gedanken steigt etwas Wehmut in mir auf. Zwei Tage später sind wir auf der Autobahn Richtung München.

Maria ist eine der wenigen besonderen Ziegen in Clemens Herde und bekommt beim Brotzeitmachen auch mal einen Keks ab.



CLEMENS MIT ZIEGE MARIA (VERONICA LOEBNER 2018)

¹ Heidschnucken sind eine Schafrasse, die in der Lüneburger Heide für die Landschaftspflege gehalten wird.

Das Forschungsvorhaben und Fragen

Zwei Forschungsthemen, zwei unterschiedliche Umsetzungen – etwas wenig Zeit. Warum reicht denn nicht ein Thema? Die Antwort darauf ist wohl Neugier.

Meine Projektpartnerin Franziska Oslmeier und ich sind mit dem Vorhaben in die Lüneburger Heide gezogen, Berufsfelder, die sich mit der Rückkehr von Wölfen auseinandersetzen müssen, mit der Kamera zu begleiten. Uns interessiert, welche Perspektiven sich über diese Tiere bei Schäfern/innen, Jägern/innen und sogenannten Wolfsberatern/innen bilden und wie sie mit der Präsenz der Wölfe in der Heide umgehen. Der Film, der im Rahmen der Visuellen Anthropologie am Institut für Ethnologie in München entsteht, so die Idee, möchte unterschiedlichen Blickwinkeln Raum geben und sich der Thematik über die genannten Personen nähern, ohne Wölfe direkt vorkommen zu lassen. Diese bleiben eine Leerstelle, Phantome, denen unterschiedliche Eigenschaften durch die Protagonisten/innen zugeschrieben werden.

Ich wollte jedoch schon bei den Forschungsvorbereitungen mein ursprüngliches Thema nicht einfach fallen lassen: Mensch-Tier-Beziehung in der Schäferei. Fragen von Nutzen und Wert in diesem Beruf trieben mich schon einige Zeit um. Wie konstruiert sich „Wert“ in der Schäferei? Tieren werden Werte zugeschrieben, die im Gegensatz zu Materiellem nicht so einfach festzulegen oder zu messen sind (Duckler 2012: 203).

Was bedeuten die Tiere den Besitzern? Gibt es unterschiedliche Wertkategorien? Und welcher Nutzen wird aus den Tieren gezogen? Ich stellte mir die Frage, wie sich Beziehungen und Interaktionen zwischen Schäfern/innen und ihren Tieren gestalten und welcher Wert dabei den Schafen und den Hunden zugeschrieben wird.

Zusätzlich zum gemeinsamen Filmprojekt wollte ich also mein ursprüngliches Forschungsinteresse ebenfalls verfolgen. Die beiden Themen ließen sich auch gut nebeneinander bearbeiten und so zogen Franziska und ich für vier Wochen mit Zelten in die Lüneburger Heide. Schon vor Beginn der Forschung machte sich jedoch Unsicherheit breit, ob es nicht doch etwas viel werden würde. Eine Forschung allein ist schon intensiv, vom Filmen mal ganz abgesehen.

Angekommen in der Lüneburger Heide halte ich aber an meinem Vorhaben fest und begleite auch ein paar Mal alleine Schäfer/innen auf ihrer täglichen Tour in die Heide, um meinem Forschungsvorhaben gerecht zu werden. Irgendwann fällt jedoch die Entscheidung, sich auf den Film zu konzentrieren. Die langen Tage in der Heide, das tägliche Sichten des Filmmaterials, die Wege und das Entwirren der mitgeschriebenen Notizen werden dann doch zeitintensiver und das Drehen des Filmes hatte für mich Priorität. Die Entscheidung war die richtige und doch die falsche. Wir konnten gemeinsam intensiv an unserem Filmprojekt arbeiten, Ideen weiterentwickeln und umsetzen. Die paar Tage, in denen ich die Schäferin Josefine und den Schäfer Clemens für mein Forschungsvorhaben allein in die Heide begleitete, halfen uns auch im weiteren Verlauf unserer gemeinsamen Forschung.

Allerdings beschäftigte mich mein ursprüngliches Thema weiter, ich bewegte mich in Interviews und Gesprächen immer wieder Richtung Wert und Nutzen, saugte alles auf und krakelte es schnell in mein Notizbuch. Am Ende der Forschung tauchte das Bedürfnis auf zu bleiben und mehr zu erfahren, zu sehen, zu beobachten, zu fragen und aufzunehmen. Es formten sich

Fragen in meinem Kopf, die unbeantwortet geblieben waren und Zusammenhänge, zu denen ich gerne mehr wissen wollte. Die Entscheidung, mein ursprüngliches Thema erst einmal links liegen zu lassen, hat mir jedoch auch einen selbsterzeugten Druck genommen, etwas zu Stande zu bringen und meiner eigenen Neugier gerecht zu werden. Es gab mir die Möglichkeit, trotz der begrenzten Zeit, Dinge beiläufig wahrzunehmen, die mir eventuell entgangen wären, hätte ich danach gesucht. So zum Beispiel die Beziehungen zwischen Schäfer/in und seinen/ihren Hunden. Sie werden von den Schäfer/innen in einem aufmerksamen, sorgfältigen und manchmal nervenaufreibenden Prozess ausgebildet. Jeder/e Schäfer/in besitzt eigene Kommandos und Verhaltensweisen gegenüber den Hunden und auch die Schafe und Ziegen gewöhnen sich an die Hunde, mit denen sie täglich in der Heide unterwegs sind.

Mir fiel das Sprichwort „Man sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht“ ein. Wobei hier wohl eher passender wäre, man sieht die Herde vor lauter Schafen nicht.



BORDER COLLIE FLIPP UND MILA (VERONICA LOEBNER 2018)

Schäferei – ein Kreislauf

Wir setzen uns in der Nähe des Stalls noch für einige Minuten hin und lassen die Tiere auf einer grünen, saftigen Wiese grasen. Die Hunde hecheln und verziehen sich in den Schatten. Außer Schepp, der sich wie ein Platzhirsch vor mir aufbaut und gestreichelt werden möchte. Ihm ist es egal, dass er voller Schlamm ist und einen leichten Mooreruch verströmt.

Die Schafe haben sich über die Wiese verteilt und wieder bin ich erstaunt, welche Dynamik eine Schafsherde entwickeln kann. Stehen sie dicht gedrängt zusammen, sehen sie wie ein einziges grau, braun, schwarz geflecktes Gebilde aus, welches von den Hunden hin und her, vor und zurück getrieben wird, ab und an ein Ausreißer, der dieser Figur die Skurrilität nimmt. Stehen die Schafe aber wie jetzt weit verteilt, nimmt das Auge zwar das Individuum Schaf wahr, trotzdem geht das Tier in der Weite der Ähnlichkeit unter. Die Hunde können mit Hilfe weniger Kommandos die Schafe binnen einiger Sekunden von diesem weit verteilten Etwas zu dieser skurrilen Masse formen und sie nach dem Belieben des/r Schäfers/in in die eine oder die andere Richtung bewegen. Es erinnert an ein Marionettenspiel, wobei der Marionettenspieler der/die Schäfer/in ist, die Fäden die Hunde und die Marionette das Gebilde aus Wolle auf Beinen.

Die Schäferei in der Lüneburger Heide zieht ihren Wert vor allem aus der Landschaftspflege. Diese ist hoch subventioniert und der Nutzen der Tiere konstruiert sich auf einer ganz anderen Ebene als derjenigen der Fleischproduktion. Heidschnuckenfleisch ist außerhalb des touristischen Einzugsgebietes der Heide kaum etwas wert, wird aber innerhalb von diesem als regionale Besonderheit vermarktet. Die Lüneburger Heide ist eine Kulturlandschaft, die vom Menschen aktiv erhalten und verändert wird. Das Moor in dem Clemens beispielsweise mit seiner Herde weidet, wird nach und nach durch den Verein Naturschutzpark Lüneburger Heide durch das Fällen von Bäumen vergrößert und wiederhergestellt, da diese dem Boden zu viel Feuchtigkeit entziehen. Das Ziel des Vereins ist es, durch unterschiedliche Arten der Landschaftspflege und Nutzung die Heide zu erhalten und das Naturschutzgebiet für eine Vielzahl von Lebewesen und Pflanzen attraktiver zu gestalten.

Die Schäferei trägt zu dieser Form der Landschaftspflege maßgeblich bei. Die Schäfer/innen ziehen jeden Tag für mehrere Stunden mit ihren Schaf- und Ziegenherden in den Naturpark der Heide und lassen die Tiere dort gezielt an bestimmten Orten fressen. Durch den Pflanzenverbiss der Heidschnucken und Ziegen behält die Landschaft ihr Aussehen. Bäume bleiben klein, Sträucher sucht man in der Weite teils vergeblich und das dunkelrosa blühende Heidekraut wird kurz gehalten. Die Tiere können Teile der Landschaft zum einen intensiver und zum anderen besser pflegen, als Menschen. Sie kommen an Stellen heran, die mit Maschinen unzugänglich wären, wie beispielsweise Teile des Moores. Auch der Verbiss der Pflanzen unterscheidet sich vom Abschneiden oder Mähen. Manche Pflanzen, wie das Heidekraut, können sich dadurch im Frühjahr besser verästeln und kleine Bäume müssen durch die Ziegen schon mal ihre Rinde einbüßen und gehen ein. Die Heide bietet wiederum der Schäferei eine Lebensgrundlage durch die Fläche, das Futter und die EU-Subventionen der Landschaftspflege.

Es ist ein Organismus aus verschiedenen Elementen, der nur im Zusammenspiel funktioniert. Die Schafe und die Landschaft werden von den Schäfern/innen mit Hilfe ihrer Hunde beeinflusst, bewegt, gestaltet und geben wiederum ihren Teil des Gefüges an die Schäferei zurück. Es ist ein Prozess, ein Kreislauf, der auf kleiner Ebene veranschaulicht, wie fragil und arbeitsintensiv ein System sein kann. Kleine Veränderungen oder das Wegbrechen eines Gliedes können nicht so leicht kompensiert werden. Durch die Trockenheit in diesem Jahr konnte beispielsweise nicht so viel Winterfutter eingebracht werden und manche Schäfereien mussten deshalb mehr Schafe zum Schlachter geben als geplant, wodurch sich die Herden verkleinerten.



HEIDSCHNUCKEN (VERONICA LOEBNER 2018)

Satte Schafe

Forschen hat sich für mich als ein Prozess der Neugierde herausgestellt. Es beginnt mit einer Idee, einer flüchtigen Wahrnehmung. Diese nistet sich ein, sie wächst und man kehrt gedanklich immer wieder zu ihr zurück. Plötzlich wirft dieser ursprünglich kleine Gedanke Fragen auf. Man füttert die Neugierde, liest über das Thema, tauscht sich mit Kommilitonen/innen aus und dann... schreibt man ein Forschungsexposé. Man fährt dorthin, wo man denkt Antworten auf die Fragen zu finden, sammelt Fitzelchen, setzt kleine Teile zusammen und freut sich über Zusammenhänge, die man versteht. Es entstehen neue Fragen, man findet Antworten auf diese und aus den Antworten gestalten sich wieder ganz neue Fragen. Es ist ein zirkulärer Prozess, der eher holprig als geradlinig verläuft. Alle diese unterschiedlichen gesammelten Eindrücke trägt man dann als unförmige Gestalt nach Hause.

Das Feld und die Essenz, also die Form der Arbeit, der Forschung, konzipieren sich erst, nachdem man dieses verlassen hat. Erst im Nachhinein mit Distanz beim Zusammensetzen der Teile und Reproduzieren des Erlebten gestaltet sich das eigentliche Forschungsfeld und die Forschungsarbeit (Ingold 2014: 386).

Für mich hat sich gerade die Teilnahme im Forschungsfeld als sehr wertvoll erwiesen. Das Mitgehen in der Heide, das Beobachten des Arbeitstages, die Interaktion zwischen Menschen und Tieren in der Heide eröffneten mir einen sehr kreativen Zugang zu meinem Thema. Spontanes

Nachfragen bei Dingen, die ich nicht verstand oder das Wahrnehmen mit allen Sinnen waren möglich. Die Schäfererei ist nicht einfach nur ein Beruf oder ein bloßer Umgang mit Tieren. Schäfer/innen nehmen die Tiere auf unterschiedlichen sinnlichen Ebenen wahr und bilden ein sehr spezifisches Wissen über die Tiere und die Heide. Wann sind die Tiere satt? Wann ist es Zeit in den Stall zurückzugehen? Was fressen die Tiere wo?

Die Abfolge des Ordnen und Zusammensetzens meines Forschungsmaterials hat sich für mich jedoch noch nicht gänzlich ergeben. Es scheinen noch zu viele Löcher in meinem Sammelsurium aus Material zu existieren. Es bleiben Fragen und die Neugierde ist noch nicht gesättigt. Im Januar beginnt die Lammzeit in der Lüneburger Heide – ich bin gespannt, welche Eindrücke ich dann sammeln werde.

Die Schafe stehen dicht gedrängt zwischen zwei Feldwegen zusammen. 500 Meter vor dem Stall bleibt Clemens stehen und sagt: „Riecht mal!“ Ich komme näher. „So riechen satte Schafe!“ Der Geruch von Schafsabgasen, Staub, nassen Hunden und Schweiß steigt mir in die Nase.

Literatur

Ingold, Tim. 2014. That's enough about ethnography! In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 4 (1), S: 383 – 395.

Duckler, Geordie. 2012. The Economic Value of Companion Animals: A Legal and Anthropological Argument for special Valuation. In: *Animal Law*. Vol. 8, S: 199 – 222.

EIN KRAFTVOLLER ORT: FELDFORSCHUNG IN DER LEBENSGEMEINSCHAFT SCHWEIBENALP

VICTORA COLLET

Einleitung

Schon lange habe ich mich für die Alternativen zu einem Leben innerhalb unserer gesellschaftlichen Normen und Zwänge interessiert und habe bereits schon einige Erfahrungen in dieser Richtung gemacht. Alte, neue oder andere Formen des Zusammenlebens mit Mensch und Natur zu finden, die zudem auch unserer Verantwortung gerecht werden, scheint immer häufiger von Interesse. Ebenso wie die Suche nach einem erfüllten Leben. Eine Feldforschung in einer alternativen Gemeinschaft, einem *Ecovillage* oder einer spirituell ausgerichteten Vereinigung zu machen, lag mir deshalb nahe und war auch für mich eine ganz neue Erfahrung. Diese gestaltete sich für mich im Rahmen einer vierwöchigen Freiwilligenarbeit. Meine persönlichen Erlebnisse und die Reflexion dieser, sowie die Erkenntnisse, die sich daraus für mich ergaben, werde ich im Folgenden darlegen.

Die Schweibenalp

Das Gelände der Schweibenalp liegt auf einer Höhe von 1100 Metern am Brienzer See und wurde 1982 von einem Arzt und Psychotherapeuten erworben, welcher „vom indischen Lehrer und Avatar Sri Haidakhan Babaji den Auftrag in der Schweiz ein Ashram und Zentrum zu errichten“ erhalten hatte.¹ Unter den Leitprinzipien Wahrheit, Einfachheit und Liebe entstand ein Ashram, der einen Ritualplatz zur Durchführung von täglichen Ritualen beinhaltete. „Von Anfang an wurden Einheitsfeiern veranstaltet, an welchen viele Traditionen und Religionen zusammenkamen, um das Gemeinsame im Respekt für das Verschiedene, Vielfältige zu feiern“.² Es kamen auch Vertreter verschiedenster Glaubensrichtungen aus der ganzen Welt zu Besuch, um Seminare zu halten. Im Jahr 2008 kam es zur Öffnung der Gemeinschaft und zur Erweiterung um ein Seminarzentrum, seitdem ist die rituelle Ausführung der Spiritualität etwas in den Hintergrund getreten. Heute ist die Schweibenalp Mitglied im *Global Ecovillage Network* (GEN) und betreibt neben dem Seminarzentrum für verschiedenste, hauptsächlich spirituell ausgelegte Seminare auch ein Permakulturprojekt. Mir präsentierte sie sich vor allem auch als eine bunte Mischung von Bewohnern verschiedensten Alters, Volontären, eher zwischen zwanzig und dreißig, sowie stets wechselnden SeminarteilnehmerInnen. Alle stammten aus verschiedenen europäischen, teilweise auch außereuropäischen Ländern, teilten jedoch, wie sich aus den Gesprächen ergab, eine grundsätzliche Neigung zu Spiritualität.

¹ <https://www.schweibenalp.ch/geschichte/> Stand 31.08.18

² <https://www.schweibenalp.ch/geschichte/> Stand 31.08.18

Zugang zum Feld

Meine Ankunft in der Schweibenalp fand abends im Dunkeln statt, das Abendessen war bereits vorüber und ich habe nur noch wenige Leute angetroffen. Umso mehr überraschten mich dann am nächsten Morgen beim Frühstück im Speisesaal das laute Stimmengewirr und die vielen unbekannten Gesichter. Mehr jedoch faszinierte mich der Anblick, der sich mir bot, als ich durch die Fenster der langen Glasfront im Speisesaal blickte. Dort zeigte sich mir ein Rundumausblick auf schneebedeckte Berggipfel, einen türkis schimmernden Brienzer See im Tal und verschlungen angelegte Wege über das sich in Hanglage erstreckende Gelände, welches, wie ich erst später herausfand, nach Feng-Shui-Prinzip angelegt wurde. Ich fühlte mich einfach wohl. Noch wusste ich nicht, dass dieses Gefühl wohlmöglich ausschlaggebend für meine Forschung sein könnte.

Der Zugang zum Feld eröffnete sich mir durch die ausgesuchte Freiwilligenarbeit, welche gleich am ersten Tag nach dem Frühstück begann. So konnte ich direkt mit den dort lebenden Mitgliedern Kontakt aufnehmen, bei der alltäglichen Arbeit zuschauen und helfen, erfahren wie und warum etwas so getan wird, wie es getan wurde und welche Werte oder Prinzipien dahintersteckten. Meine Hauptaufgabe in dieser Zeit war es, neben anderen Volontären, in der Küche den Köchen zur Hand zu gehen, Gemüse zu schneiden, abzuspülen, das Essen draußen anzurichten und nach dem Essen den Speisesaal grob zu säubern. Während dieser gemeinsamen Zeit wurde viel geredet und erzählt. Wenn viel zu tun war, ging es hauptsächlich um fachliche und organisatorische Probleme, ansonsten haben wir viel gelacht und über die alltäglichen Probleme im Leben diskutiert. Als besonders interessant empfand ich dabei die verschiedenen spirituellen Vorstellungen, die immer wieder als entscheidende Argumente zum Tragen kamen. Mehr als sonst fiel mir auf, dass die Menschen, mit denen ich mich dort unterhielt, die Spiritualität als leitenden Aspekt in ihrem Leben betrachten. Bevor wir morgens unsere Arbeit in der Küche starteten, saßen wir erst alle kurz zusammen, einer las einen Spruch aus einem Büchlein vor oder es wurde eine kurze mythologische Geschichte über indische Gottheiten erzählt. Diese sowie andere alltägliche Handlungen und Rituale und auch der respektvolle Umgang miteinander während der gemeinsamen Arbeit ließen mich ein Gefühl davon entwickeln, was in solch einem Leben in Gemeinschaft wichtig ist. Interessant im Nachhinein ist auch, wie schnell ich mich an den Ablauf, die Arbeit und die Menschen dort gewöhnt habe, schon am dritten Tag konnte ich in meinem Feldtagebuch lesen, dass ich mich einfach wohl dort fühle und es mir vorkommt, als wäre ich schon viel länger dort.



*DER TÄGLICHE AUSBLICK AUF DER SCHWEIBENALP (HIER IM VORFRÜHLING)
LÄSST IM MOMENT VERWEILEN (VICTORIA COLLET 2018)*

Die schnelle Integration hatte in Bezug auf meine Forschung aber auch ihre Tücken. Da ich nämlich im täglichen Alltagsleben der Gemeinschaft und meiner Arbeit aufging, viel es mir zusehends schwerer, die Disziplin zu wahren und regelmäßig meine Empfindungen und Beobachtungen aufzuschreiben. Des Weiteren spielte auch der Zeitfaktor eine große Rolle, da ich an zeitliche Abläufe gebunden war. Somit war es durchaus schwierig, gerade beobachtete Situationen schriftlich festzuhalten oder Erfahrungen und daraus eventuell gewonnene Erkenntnisse niederzuschreiben. Die Abende bestanden statt dem einsamen Sitzen vor dem Laptop und Niederschreiben meiner Gedanken eben oft aus dem gemeinsamen Musik machen oder anregenden Diskussionen mit den anderen Volontären. Dies war wohl neben der mangelnden Rückzugsmöglichkeit im Mehrbettzimmer das Hauptproblem meiner Forschung. Gerade weil ich so eingespannt im alltäglichen Ablauf war, nutzte ich meine freie Zeit und meine freien Tage immer wieder dazu, Abstand vom Feld zu gewinnen, sowohl gedanklich als auch räumlich. Vor allem die umliegende Berglandschaft lockte mich zu längeren Wandertouren, auf denen ich manchmal viel und andere Male gar nicht weiter über die Forschung nachgedacht habe. Wenn ich dann zurückkam, hatte ich oft ein neues Bild vom Ganzen und mit jedem Mal mehr das Gefühl, heimzukommen.

Der Tempel der Einheit

Nachdem ich in Gesprächen zwischendurch immer wieder darüber hörte, wie besonders dieser Ort der Schweibnalp sei und dass ich doch unbedingt mal den Tempel der Einheit besuchen soll, erweiterte ich mein Blickfeld auf die dort alltäglich morgens und abends stattfindenden

Rituale. Dies erwies sich im Nachhinein als eine die Forschung entscheidende Richtungsweisung. Der Tempel der Einheit ist ein im asiatischen Stil erbautes Gebäude, welches über einen großen Meditations- und Versammlungsraum sowie einen kleinen Meditationsraum verfügt. In beiden Räumen finden sich Heiligenbilder, Statuen und Symbole der verschiedenen Weltreligionen, das Hauptaugenmerk liegt jedoch nach wie vor auf der hinduistischen Religion. Im größeren Versammlungsraum findet jeden Morgen und Abend eine Puja oder Aarti-Zeremonie mit anschließendem Mantra-Singen statt. Dabei haben sich mal mehr und mal weniger Leute zusammengefunden. Darunter Volontäre, Bewohner der Schweibenalp sowie auch immer mal wieder Gäste der Seminare. Der Tempel stand jedem offen.

Die Zeremonie, die von der Tempelpriesterin durchgeführt wurde, zeigte sich mir als ein Ablauf, der damit begann, dass sie erst Verse murmelte, Blütenblätter am Altar auslegte und im Anschluss daran die Teilnehmer mit Rosinen und Apfelstücken beschenkte, ihnen Wasser aus einer goldenen Kanne in die Hände gab und zum Schluss mit einem goldenen Teller, auf welchem eine Ölflamme brannte, zu den einzelnen Teilnehmern ging, welche sich diese Flamme zu fächerten. Danach begann das gemeinsame Mantra-Singen. Bei meiner ersten Teilnahme hatte ich keine Ahnung, was auf mich zukam. Im Zwielicht des Abends habe ich mich gemeinsam mit anderen, darunter ein junger Inder, ein Italiener sowie Deutsche und Schweden, dort eingefunden und erst den für mich unverständlichen Gebeten gelauscht, um es anschließend den anderen nachzutun, die Früchte zu essen und mir das Wasser über meine Stirn zu gießen. Bis zu diesem Zeitpunkt sah ich mich noch in der Rolle der teilnehmenden Beobachterin. Im Anschluss daran wurden dann Liederordner, die noch aus den Zeiten des Ashram stammen, verteilt und die Tempelpriesterin stimmte ein Mantra an, in welches die anderen einstimmten. Das Rezitieren eines Mantras hilft dem Freisetzen von mentalen und spirituellen Energien, worüber ich mir zu diesem Zeitpunkt aber nicht bewusst war. Wir waren an diesem Abend nicht viele Leute im Tempel, vielleicht sieben, aber der Klang dieser Stimmen und die unverständlichen Verse, welche immer wieder rezitiert wurden, dazu die hinter den dunkelblauen und schneebedeckten Berggipfeln untergehende Sonne, welche golden ihr Licht durch das mir gegenüberliegende Fenster und auf den davor angerichteten Altar und mit Götterstatuen versehenen Bereich fallen ließ, die Instrumente, Gitarre, Tambourin, verschiedene Schellen, die nach einer Zeit einsetzten, das lange Sitzen in derselben Position und vor allem das eigene Mitmachen, meine eigene Stimme und meine Hand mit der Schelle darin, die zum Rhythmus mir unbekannter Verse erklang, all das löste auf einmal etwas in mir aus, was ich in dieser Art zuvor noch nicht kannte. Ich hatte auf einmal das Gefühl eine allumfassende Energie zu spüren, eine vereinigende, die mich mit jeder Person in diesem Raum und mit allem anderen verband und ich musste mich beherrschen, diese fließen zu lassen. Nun ist es nicht so, als hätte ich gar keine Erfahrung mit solchen Dingen gehabt, ich habe schon oft Yoga gemacht und kenne auch dort den Zustand der fließenden Energie. Außerdem habe ich auch schon mit anderen musiziert und kenne das Gefühl, ebenso wie dasjenige, welches sich beim langen Tanzen oder Ausdauersport ergeben kann. Dies war jedoch etwas Neues für mich, ich spürte einen inneren Frieden, der mich mit allem verband. Nachdem die Gesänge irgendwann verstummten und alle langsam den Tempel verließen, fühlte ich mich glücklich und ich fing an, aus meiner eigenen Erfahrung heraus, den Aussagen anderer über die Schweibenalp als besonderes Kraftzentrum Glauben zu schenken. Dies war nur eine der Erfahrungen, die ich diesbezüglich in der Zeit dort gemacht habe.

Atmosphäre und Resonanz

Sowohl die Durchsicht meiner Feldnotizen, meines Tagebuches sowie der geführten Interviews als auch die Rekapitulation von Erlebtem und die Erinnerungen, die sich ihren Weg durch mein Gedächtnis bahnen, weisen immer wieder darauf hin, dass die Schweibenalp wohl eine besondere Wirkung auf mich sowie auf die Menschen, mit denen ich dort in Kontakt gekommen bin, hat. Von Tag zu Tag war ich mehr mit mir selbst und der Welt um mich herum in Frieden. Ich hatte viel mehr als sonst im alltäglichen Leben das Gefühl, wirklich im Moment zu leben und der Energie einfach freien Lauf lassen zu können. Es geschah einfach ohne dass ich darüber nachdachte. Das lese ich auch immer wieder in meinen Tagebucheinträgen: „Ansonsten kann ich über die Jamsessions berichten, die einfach so zwischen den Jungs und neuerdings auch mir stattfinden. Es passiert einfach, so wie gestern Abend im Schneckenhaus und ich hab kaum noch Hemmungen, auch einfach mal irgendwas auf der Gitarre zu klimpern, auch wenn ich mich nicht immer an die Akkorde erinnern kann“ (Auszug aus Feldtagebuch 19.04.18). Auch mein körperliches Befinden veränderte sich: „Eins muss ich echt sagen, ich fühl mich hier viel fitter als die ganze Zeit daheim (Auszug aus Feldtagebuch 19.04.18). Ähnlich beschreibt auch eine Deutsche, die bereits mehrere Male für eine längere Zeit auf der Schweibenalp gelebt hat und 2008 das erste Mal mit diesem Ort in Kontakt kam, im Interview ihre Empfindungen wie folgt: „Und als ich das erste Mal hierher kam und die ersten Schritte auf diesem Platz gemacht hab, das war so „Wow“, ich kann wieder atmen, da war wieder Lebensfreude in mir, ich hab wieder etwas gespürt und deswegen bin ich halt immer wieder gekommen“ (Interview mit S.). Weiter erwähnt sie auch, dass der Ort sie wohl gerufen hat, da es ihr zu der Zeit nicht gut ging und es wohl ein erster Schritt in Richtung Selbstfindung war. Auf den ersten Aufenthalt damals folgte eine spirituelle Suche durch die Welt; auf die Schweibenalp ist sie immer mal wieder zurückgekehrt. Diesem Beschluss ging jedoch ein längerer Entscheidungsprozess voraus, da sie berufstätig war: „Hab dafür meine Arbeit gekündigt und hab drei Monate überlegt, soll ich das jetzt machen? Obwohl mein Herz das schon wusste, hat mein Kopf überlegt, aber das war die beste Entscheidung“ (Interview mit S.). Eine Schweizerin, die zu dem Zeitpunkt seit gut vier Jahren dort lebte und zuvor vierzehn Jahre in Findhorn, einem großen *Ecovillage* in Schottland, gelebt hatte, beschreibt die Entscheidung, zurück in die Schweiz und auf die Schweibenalp zu gehen, als inneren Impuls, der sie jedoch erstmal selbst schockierte: „Es wurde immer klarer: Ich glaub es wird Zeit zu gehen, ich hab so viel gelernt, wo kann ich da noch was weitergeben? Ich habe aber nicht gedacht, ich komm zurück in die Schweiz, das war auch irgendwie ein Schock, als es dann innerlich klar wurde, ich geh zurück in die Schweiz“ (Interview mit M.). Ähnliche Aussagen, die ebenfalls auf den Ort an sich und die Energie, die von diesem ausgeht, anspielen, hörte ich auch von einem jungen Schweizer im Interview, der seit knapp zwei Jahren dort arbeitet. Er bezog sich zum einen auf den Ort an sich: „Das Feld, das hier oben ist, das ist sehr spürbar, ist ein Kraftort, ein heilender Ort und diese Heilung hab ich erlebt, dass man hier wirklich zu sich kommen kann, besser zu seiner Kraft kommen kann, sein Potenzial besser nutzen kann“ (Interview mit M.). Zum anderen bezog er sich auf die Menschen, die dort leben, diesen Ort besuchen und somit auch mitgestalten: „Hier oben lernt man ein bisschen achtsam zu sein, das war sehr gut für mich“ (Interview mit M.). Und weiter: „Ich nütz den Schutz und brauche, dass die Leute hier sehr, sehr schätzen was ich mache und auch die Dankbarkeit, die hatt' ich vorher auch nicht, da bist einfach Angestellter und gut; und hier wird man wahrgenommen und das ist für mich wichtig“ (Interview mit M.).

Diese sowie auch andere Aussagen der narrativen Interviews, welche ich bewusst am letzten Tag meines Aufenthaltes mit Personen führte, die ich besser kennen gelernt habe und zu denen ich somit ein vertrauterer Verhältnis hatte, decken sich auch mit den sonst informell geführten Gesprächen und meinen eigenen Erfahrungen. Theoretisch anknüpfbar sind meine empirischen Ergebnisse in dieser Hinsicht vor allem an die Resonanztheorie von Hartmut Rosa, der in seinem Buch „Resonanz“ (2016) die Weltbeziehungen, die uns Menschen bestimmen, da wir ja immer auch in Umwelt sind, als existenziell und ihre Qualität als ausschlaggebend für ein gutes Leben beschreibt: „Meine These ist, dass es im Leben auf die Qualität der Weltbeziehungen ankommt, das heißt auf die Art und Weise, in der wir als Subjekte Welt erfahren und in der wir zur Welt Stellung nehmen; auf die Qualität der Weltaneignung“ (Rosa 2016: 19). Den Personen, mit denen ich gesprochen habe und mir ist gemein, dass wir alle in uns etwas gespürt haben, dessen Auslöser wir auf den Ort und die Menschen, die dort leben, zurückgeführt haben. Dieses Gefühl lässt sich mit Rosa auf die Resonanzbeziehung zurückführen, diese „bezeichnet ohne Zweifel selbst ein dynamisches Interaktionsgeschehen zwischen Subjekt und Welt, ein Verhältnis der Verflüssigung und Berührung, dessen Natur prozesshaft ist“ (Rosa 2016: 55). Nun stellt sich die Frage, welcher Art die Welt um uns herum, zu der wir eine Beziehung aufbauen, sein muss, damit eine Resonanz entsteht, sie uns berührt. Diese Frage zu beantworten wäre viel zu groß, jedoch hängt das Eintreten dieses Zustandes von individueller und auch kultureller Prägung ab. Auch in Forschungen zur sozialen Ästhetik werden Atmosphären, die eine besondere Wirkung auf den Menschen haben, untersucht. So beschreibt Frank Heidemann Atmosphären und ihre Wahrnehmung wie folgt: „To experience a complex and emotionally loaded space we have to simultaneously encounter the space – bodily, emotionally, spiritually – and we know about the space“ (Heidemann 2017: 458). Die sich ergebende Resonanz beschreibt Rosa als „Ergebnis und Ausdruck einer spezifischen Form und Beziehung zwischen zwei Entitäten, insbesondere zwischen einem erfahrenden Subjekt und begegnenden Weltausschnitten“ (Rosa 2016: 633). Damit kommt in Bezug auf meine Forschung die Frage auf, ob die Atmosphäre der Schweibenalp als Ganzes die entscheidenden Achsen der Resonanzbeziehungen bedient und somit in den Menschen diese Wirkung auslöst. Die „drei Dimensionen der Welt- und damit Resonanzbeziehung“ beschreibt Rosa als „horizontale Dimension, welche die sozialen Beziehungen zu anderen Menschen“ ausmacht, die „diagonal bezeichnete Dimension der Beziehungen zur Dingwelt“ sowie als vertikale Dimension die „Beziehung zur Welt, zum Dasein oder zum Leben als Ganzem, also zur Welt als einer Totalität“ (Rosa 2016: 331).

Meine These ist nun, dass diese drei Dimensionen auf der Schweibenalp durch das Gemeinschaftsleben, den speziellen Ort oben in den Bergen mit seiner Naturnähe und dem in Feng-Shui angelegten Gelände sowie die allgegenwärtige Spiritualität in verschiedensten Formen ein hohes Resonanzpotenzial aufweisen. Um auf die allgemeine Frage „Wie ist ein erfülltes Leben?“ zurückzukommen, lässt sich anmerken, dass es eben vielleicht genau auf diese Art der Resonanz ankommt, die wir mit bestimmten Atmosphären erleben und uns selbst somit als Lebewesen wahrnehmen und erfahren, ja zu fühlen. Was genau dazu führt, dass wir diese Resonanzbeziehung und ihre Qualität als positiv empfinden und warum wir so oft Probleme in unserer Gesellschaft haben, eine solche herzustellen, bleibt ein interessantes Forschungsgebiet.

Literatur

Heidemann, Frank. 2017. Social Aesthetics, Atmosphere and Social Proprioception. In: *Aesthetics of Religion: A Connective Concept*. Alexandra Greiser, Jay Johnston, Hg. S. 457-464. Berlin and Boston: De Gruyter.

Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

<https://www.schweibenalp.ch/> (Stand 31.08.2018).

AYURVEDA, LIFESTYLE UND ATMOSPHÄREN IN INDISCHEN THERAPIEZENTREN

MARTINA HERNEK

Motivation für die Forschung in Indien

Seit Anfang meines Ethnologie-Studiums haben mich die Bereiche der medizinischen, psychologischen und atmosphärischen Ethnologie interessiert. Ich habe mir die Frage gestellt, inwiefern es möglich ist, sowohl nicht-westliche, ganzheitliche Therapieformen auf westliche Patienten umzusetzen als auch umgekehrt. Gedanken daran, dass dogmatische Therapieformen, wie sie in der westlichen Medizin gelehrt werden, bei chronischen Erkrankungen physischer oder psychischer Herkunft an ihre Grenzen stoßen, haben mich in meinem Alltag beschäftigt. Auf einer privaten Indienreise im Jahr 2017 ist mir der Ayurveda und Yoga-Hype aufgefallen und ich habe mich gefragt, wie es sein kann, dass alternative Heilmethoden nicht im Einklang mit der Moderne degradiert werden und doch so viele westliche Patienten, besonders in Südindien, anlocken. Auch fragte ich mich, ob diese erfolgreich sind und wenn ja, wie und ob sich diese Erfolge messen lassen. Die Notwendigkeit alternativer Gesundheitssysteme, wie das Ayurveda, ist für mich selbstverständlich, denn ein einzelnes medizinisches System kann nicht Lösungsvorschläge für jede Form von körperlichem, somatischem und mentalem Leiden haben.

In meiner Familie und meinem Umfeld habe ich oft Frust und Unverständnis in Krankenhäusern und den Umgang mit der „Krankheit“ erlebt, weswegen ich an der Vorgehensweise einer ganzheitlichen Medizin interessiert bin - denn wie sagt man so schön, „Research is Me-Search“ und so wurde mir schnell klar, dass ich meine Forschung in Indien durchführen würde. Im Folgenden möchte ich meine Forschung reflektieren.

Angekommen in Indien

Meine ursprüngliche Fragestellung musste ich relativ schnell umformulieren - Flexibilität und Intuition waren gefordert. So hieß diese anfänglich: „Gesundheitstourismus in Indien. Psychologische Erkrankungen und deren Behandlungsformen unter dem Einfluss der Globalisierung: Wie funktioniert nicht-westliche Therapie bei Touristen in Südindien?“

Mein Ziel war es, die Feldforschung in einem Resort in Kerala zu verbringen und dort, mit Hilfe der Methoden der teilnehmenden Beobachtung, sowohl unstrukturierten als auch strukturierten Interviews und informellen Gesprächen herauszufinden, aus welchen Gründen sich euro-amerikanische Touristen in eine alternative Behandlung in Indien begeben und mit welchen Mitteln und Glaubensansätzen indische Ärzte psychische Erkrankungen behandeln und definieren.

Da sich kurz vor meiner Anreise im März 2018 in Kerala herausstellte, dass der Aufenthalt in dem Resort sehr teuer sein würde, bekam ich Hilfe von meinen indischen Freunden und Bekannten.

Diese berichteten mir darüber, wie wichtig die Authentizität der ayurvedischen Therapiezentren wäre und vermittelten mich an Ärzte in der kleinen Stadt Kottakkal im Süden Keralas. Und kaum konnte ich mich umsehen, befand ich mich drei Tage nach meiner Ankunft in Indien in dem kleinen Dorf Kottakkal. Obwohl ich noch nie vorher von diesem Ort gehört hatte, verbrachte ich den ersten Teil meiner Feldforschung in dem Krankenhaus der gemeinnützigen Institution des Arya Vaidya Sala Kottakkal (AVS). In dieser Einrichtung werden Patienten unabhängig von Klasse, Kaste, Religion, Herkunft und Alter behandelt. Die Anzahl an männlichen und weiblichen Patienten ist ungefähr identisch.

Den zweiten Teil meines Aufenthaltes verbrachte ich in der Einrichtung des „Absolute Ayurveda“ in der Touristenregion Varkala (ebenso Kerala). In diesem Therapiezentrum erhalten Patienten eine authentische Ayurvedatherapie, müssen allerdings, anders als in einem Krankenhaus oder in einem Resort, nicht dort übernachten – das heißt, die Behandlung findet nicht stationär statt. In diesen zwei Situationen habe ich sowohl Ärzte als auch euro-amerikanische Patienten interviewt, informelle Gespräche mit Patienten geführt, Abläufe und die Atmosphäre beobachtet und selbst, in Form von Yoga-Stunden, teilgenommen.

Ziel meiner Forschung war es, die Beweggründe von euro-amerikanischen Touristen herauszufinden, jedoch auch die Unterschiede der zwei Therapiezentren im Vergleich festzustellen. Fragestellungen, welche mich begleiteten, waren folgende: Aus welchen Gründen schließen sich westliche Patienten einem Therapiezentrum in Indien an? Welche Faktoren sind in diesem Kontext relevant? Was sind hierzu die Meinungen der Ärzte und Patienten? Was genau bedeutet „Lifestyle“ in diesem Kontext? Welche Rolle spielt dabei die Atmosphäre? Kurz gesagt: Ayurveda, Lifestyle und Atmosphären in indischen Therapiezentren.

Der Forschungsprozess

Obwohl ich meine Forschung im Vorfeld anders geplant hatte, lief nach meiner Ankunft alles nach einem „Schneeballsystem“ ab. Angekommen in Kottakkal, mietete ich mich in einem kleinen Hotel nahe dem Krankenhaus ein und begab mich die darauffolgenden zwei Wochen von Gespräch zu Gespräch, von Interview zu Interview. In Kottakkal wurde ich von den Ärzten warm empfangen. Sie waren bereit mir viel über die Behandlungsformen und die Unterschiede zwischen Touristen und Einheimischen zu erläutern. Die zwei Wochen verbrachte ich demnach in den Gängen des Krankenhauses. Besonders auch die teilnehmende Beobachtung wurde für mich zu einer zentralen Methode, da ich so die Atmosphäre in dem Krankenhaus beobachten und am eigenen Leib spüren konnte.

Das Arya Vaidya Sala ist eine gemeinnützige Institution, sprich die Einnahmen dienen keinen privaten Zwecken. Urlaubs- oder Wellness Touristen würde es nicht nach Kottakkal verschlagen, denn außerhalb eines Besuchs in dem ayurvedischen Krankenhaus gibt es dort nicht viel zu unternehmen. Dass es sich hierbei nicht um ein übliches Krankenhaus handelte, merkte ich jedoch sofort. In den Räumen konnte ich z.B. keine technischen Apparate sehen und die Patienten mussten keine typische Krankenhaus-Bekleidung tragen.

Mein erstes Gespräch hatte ich mit Dr. Ramesh, dem Chefarzt und Leiter der Organisation in Kottakkal. Die Institution ist groß und beinhaltet mehrere Krankenhäuser und Stationen, in welchen sich die Patienten für mindestens zwei Wochen stationär therapieren lassen können.

Zu den Patienten gehören hauptsächlich Menschen aus der Umgebung oder inländische indische Touristen, die das Krankenhaus für Behandlungen verschiedenster, meist chronischer, Erkrankungen aufsuchen. Auch einige westliche Touristen, hauptsächlich aus den U.S.A oder Großbritannien, buchen sich für Behandlungen in dem Krankenhaus ein.

Den einzigen westlichen Patienten, den ich während des Zeitraums meiner Forschung im AVS angetroffen habe und welcher sichtlich erstaunt über meine Anwesenheit in dem Krankenhaus war, war ein junger Amerikaner namens Wyatt. Er war sehr erfreut über seine Erfahrungen in dem Krankenhaus zu berichten. Wyatt nahm mich mit zu den krankenhausinternen Yoga-Stunden, zu den Mittag- und Abendessen in der Kantine und führte mich durch sein Zimmer und die Gänge der Institution.

Wyatt war nicht zum ersten Mal in Kottakkal. Als ich ihn dort antraf, war dies bereits sein dritter Besuch in der Klinik. Für eine vierwöchige Behandlung zahlt der 28-Jährige einen Betrag von 1600\$. Dies beinhaltet die Unterkunft in einem der Zimmer des Krankenhauses, Verpflegung, Massagen und Medikamente.

Aus welchen Gründen habe ich außer Wyatt keinen euro-amerikanischen Patienten im AVS angetroffen? Ist es, wie Wyatt sagte, der Ort Kottakkal? Sind Touristen zu „comfortable“? Oder liegt dies an der Atmosphäre eines Krankenhauses und den damit assoziierten Erinnerungen und Vorstellungen? Um die Gründe für die Wahl eines Therapiezentrums herauszufinden, habe ich die zweite Hälfte meines Aufenthaltes in Varkala verbracht - einem Touristenort an der Küste Keralas. Von einem Arzt des AVS habe ich den Kontakt eines Arztes in Varkala bekommen und mich dort mit diesem in seinem Therapiezentrum getroffen.

Varkala ist eine Stadt im südwestindischen Bundesstaat Kerala. Tausende von Besuchern aus der ganzen Welt kommen jährlich hierher, um die Zeit in einem der vielen Resorts, Wellness-Orten oder Therapiezentren in Strandnähe zu verbringen. Ayurvedische Kochkurse, Yoga-Ausbildungen, Massagen und Wellness-Programme begleiten dort den Alltag vieler Touristen - Ayurveda wird somit zum Konsumgut. Es ist ein Überschuss an Angebot vorhanden, weshalb sich ein Patient bei der Suche nach einem Therapiezentrum durchaus engagieren muss. Das „Absolute Ayurveda“ ist eine Tagesklinik. Die Touristen begeben sich in eine ayurvedische Therapie, erhalten die entsprechende Verpflegung und die verschriebenen Medikamente, aber nächtigen nicht in dieser Einrichtung. Anders als in einem teuren Resort, ist das Team im „Absolute Ayurveda“ nicht nur auf Wellness-Touristen spezialisiert, sondern legt den Fokus auf die Behandlungen von chronischen Erkrankungen. Im Unterschied zum Krankenhaus (AVS) sind es hier hauptsächlich euro-amerikanische Patienten, die das „Absolute Ayurveda“ aufsuchen. Der leitende Arzt Dr. Sreejith, der das vor zehn Jahren ursprünglich von seiner Frau gegründete „Absolute Ayurveda“ übernommen hat, ist seit 14 Jahren praktizierender Ayurveda-Arzt.

Auch an diesem Ort habe ich die zweite Hälfte meiner Forschung damit verbracht, Interviews und informelle Gespräche mit Patienten, Dr. Sreejith und dem Yoga-Lehrer des Therapiezentrums zu führen. Erneut waren ebenso die teilnehmende Beobachtung und das bewusste Erleben der Atmosphäre wichtige Bestandteile meiner Forschung.

Ich hatte keine sprachlichen Herausforderungen, da meine Befragten alle fließend Englisch sprachen und in keinem Moment ein Übersetzer nötig war. Die einzige Schwierigkeit bestand darin, Zeit für mich zur Reflexion zu finden. Aufgrund des breiten Feldes und meinem eigenen hohen Interesse an der Thematik war ich viel beschäftigt und musste mich zum Aufschreiben meiner Feldnotizen zwingen. In diesem Fall wäre ein längerer Zeitraum als vier Wochen sinnvoll gewesen.

„Heilende Atmosphären“ und Ayurveda

Anhand meiner Beispiele aus Interviews und Gesprächen mit Ärzten und westlichen Patienten in Kottakkal und Varkala konnte ich ebenso feststellen, dass finanzielle und logistische Faktoren entscheidende Determinanten der Wahl für ein Therapiezentrum sind.

Wyatt, den ich im Krankenhaus angetroffen habe, schien kein besonderes weiterführendes Interesse an einem ayurvedischen Lifestyle zu haben, welcher beispielsweise eine vegetarische Ernährung beinhaltet. Die Erfolgsquote der Behandlung brachte ihn dazu, die Therapie zu wiederholen. Da ihm der ayurvedische Lifestyle (z.B. eine vegetarische Ernährung) nicht besonders wichtig ist, schließe ich daraus, dass ihm auch der Sinn nach Atmosphäre innerhalb der Therapie als nicht all zu wichtig erscheint. Mit Selbstverwirklichung hat die Therapie in einem Krankenhaus wenig zutun, was für Wyatt allerdings kein Problem darstellt. Ebenso bringen Frust und Enttäuschungen über die biomedizinische Benennung und Behandlung von Krankheit Patienten dazu, sich für eine traditionelle Therapie zu entscheiden. Ein „authentischer“ ayurvedischer Ansatz sieht den Patienten als bewusstes Wesen an, welches seine Krankheit lebt und der Art der Therapie dadurch Bedeutung zuschreibt. Diese Methode behandelt primär den Erkrankten („illness“) und nicht die Erkrankung („disease“). Patienten werden nicht zu passiven Objekten, sondern zu Subjekten, die ihre Krankheit auf einem intuitiven, kognitiven und sozialen Weg ausleben (Nichter 2008: 186).

Keiner der Patienten im „Absolute Ayurveda“ konnte mir exakt beschreiben, weshalb er oder sie sich gegen eine Therapie in einem Krankenhaus entschieden hatte. Atmosphären, in welchen sich Menschen wohl und geborgen fühlen, sind für viele schwer zu beschreiben. Meiner Meinung nach, gehört die Wahrnehmung einer Atmosphäre (bedingt durch Gefühle, Sinne, dem „Spüren am eigenen Leib“) ebenso zu einem der Gründe der Wahl eines Therapiezentrums - obwohl diese Entscheidung meistens unbewusst getroffen wird. „Heilenden Atmosphären“ (Emrich 2012) wird ein hoher Wert verliehen, da sie Bedürfnisse des Menschen stimulieren, welche in einer immer globaleren, kapitalistischeren, leistungsorientierten und objektbezogenen Welt verloren zu gehen scheinen. Sie unterstützen eine positive, ganzheitliche Herangehensweise an Krankheit, suggerieren Erinnerungen und Werte, welche Einheit und Integration schaffen und können dadurch den Heilungsprozess fördern: „Denn Menschen gehen nicht darin auf, biologische Maschinen zu sein“ (Emrich 2012: 207). Abschließend war meine Feldforschung eine wunderbare Erfahrung in jeglicher Hinsicht. Für meinen Themenbereich hätte ich allerdings noch mehr Zeit benötigt. Dennoch habe ich in kurzer Zeit inhaltlich viel gelernt und bin an den Eindrücken und Erlebnissen persönlich gewachsen. Die Möglichkeit einer Feldforschung ist eine Bereicherung und eine Erfahrung, die ich jedem ans Herz legen kann.

Literatur

Emrich, Hinderk M. 2012. Synästhesie und Suchbewegungen des Geistes im kontextuellen Raum: heilende Atmosphären. In: *Atmosphären- Dimensionen eines diffusen Phänomens*. Christiane Heibach, Hg. S. 193-213. München: Wilhelm Fink Verlag.

Nichter, Mark. 2008. Coming to our senses: appreciating the sensorial in medical anthropology. *Transcultural Psychiatry*: Vol.45(2), S.163-197.

„YOU CANNOT SAY THAT!“ – GESPRÄCHE ÜBER HERKUNFT UND GESCHLECHT IN EINEM KALIFORNISCHEN ZEN-KLOSTER

DAVID SUMERAUER

Es ist einer der intensiveren Abende in der *dish-shack* und die schwarzen Plastikzuber, in denen stetig wachsende Berge aus Tellern und Tassen, Gabeln und Gläsern stehen, drohen einzustürzen, ehe Jeff und ich sie annähernd unter Kontrolle bekommen können. Hastig schiebe ich mit der rechten Hand den Schwamm über die Teller, während ich mit der linken den Sanitizer bediene und spüre, wie Spritzer des Spülwassers meine Jogginghose einnässen. Dann kommt Julian – laut „Door!“ rufend – durch die Tür und stellt einen weiteren Zuber voller Tassen vor uns ab. Er gönnt sich eine kurze Verschnaufpause, lehnt an der Wand und fragt: „How is it going, *benjis*?“

Klassischerweise wird in Zen-Klöstern der Aufwärter des obersten Mönches als *benji* bezeichnet. Im Tassajara Zen Mountain Center hat sich dies im Laufe der Jahre verschoben, so dass hier die Crew, die für die Mülltrennung und das abendliche Geschirrspülen zuständig ist, als *benjis* bezeichnet werden.

Obwohl die Situation krisenhaft ist, findet Jeff dennoch die Zeit, unsere vor ein paar Tagen begonnene humoristische Intervention weiterzuspinnen.¹ Jeff lebte seit gut zwei Jahren in Tassajara, ich seit knapp fünf Wochen.

Wir waren beide genervt von der übertriebenen politischen Korrektheit, mit der die weißen wohlhabenden Akademiker, die den Großteil der Mönche und Nonnen in diesem Kloster stellen, über Herkunft und Geschlecht sprachen.² Ein wirksames Ventil, das wir für unser Genervtsein gefunden hatten, waren doofe und gelegentlich auch recht geistreiche Witze. Mit gespielter empörter Stimme und Augen, die fröhlich unter seiner dicken Brille hervorblitzen, sagt Jeff jetzt also:

¹ Krisenhaft war die Situation freilich jeden Abend, wenn die zwei *benjis* in der Stunde zwischen halb acht und halb neun versuchten, die gefühlt unendlich große Menge an Geschirr abzuspielen, die die zahlenden Gäste in Tassajara zum Abendessen benutzt hatten. Um 20:40 begann die abendliche Meditation und auch wenn die *benjis* von der Teilnahme daran freigestellt waren, so war das laute Klirren und Platschen vom Geschirrspülen doch so störend für die anderen, dass wir immer unser Bestes gaben, um vorher fertig zu werden.

² In dem präsent(iert)en Zeichensystem verwendet das schreibende Subjekt exklusiv das generische Maskulinum, um damit Individuen aller Positionalitäten zu signifizieren. Er tut dies, um seine eigenen quasi-intersektionellen Privilegien als weißer, mittelschichtiger, männlicher, cis-heterosexueller, deutscher, junger, südtirol-stämmiger, abgesehen von Hausstauballergie und Skoliose gesunder, schlanker, zen-buddhistisch-säkularer, europäisch-imperialistischer Akademiker in der Matrix der Dominanz gegenüber allen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren zu defendieren, die sich mit anderen Hautfarben, Klassenzugehörigkeiten, Geschlechtern, sexuellen Orientierungen, Nationalitäten, Altersgruppen, Ethnizitäten, Gesundheitsproblemen, Körpertypen, religiösen Einstellungen und Kulturen identifizieren und / oder identifiziert werden als er und außerdem, um seine ohnehin instabile und prekäre Identität als Dominanteur nicht durch ein wirkliches Eingeständnis seiner verdrängten xeno-, homo- und transphoben sowie heteronormativen Tendenzen weiter zu gefährden. Dieser sprachlichen Praxis sowie dem obenstehenden Satz die Intention ironischer Irritation zu unterstellen, ist unzulässig, wobei ich insbesondere auf Richard Baldwins „When the Joke Is on You: A Feminist Perspective on How Positionality Influences Satire“ hinweise, in dem Baldwin beeindruckend darstellt, wieso es eine unterdrückerische Praxis ist, wenn weiße, cis-hetero Männer sich satirisch über Social Justice Scholarship äußern: „By making light of these concepts, by disparaging them, by assuming them worthy of mockery, “satire” positioned against social justice and from a perspective of cultural dominance is revealed as superiority/disparagement humor used as privilege-preserving epistemic pushback“ (Baldwin 2018: 11).

„Julian, actually, referring to David and me as *benjis* is really insensitive and hurtful. ‘*Benji*’ is a term only we are allowed to use among ourselves, in order to empower us. If you are not a *benji*, the correct term you should use is ‘monastic sanitation worker’.”

Julian lacht laut auf: “Wow, you guys are hilarious.”

Jeff insistiert weiter:

“Please don’t belittle our fight for freedom by laughing about it, Julian. I am not trying to shame you, because you don’t know better yet. But please educate yourself more about our cause, so that you can be a good *benji*-ally in the future.”

“You are right, Jeff!“, steigt Julian jetzt auf das Spiel ein. „I will educate myself and try to become a morally pure and perfect person. And now I go and get some more dishes for you guys.”

Eine halbe Stunde später stehen Jeff, Julian und ich vor dem kleinen Altar in der *dish-shack*, um mit einer gemeinsamen Verbeugung die Arbeitsschicht zu beenden. Um den Altar schwirren trotz des Räucherstäbchens einige Fliegen herum und alle fünfzig Sekunden hören wir das laute Schlagen der *han*³, das die Bewohner Tassajaras zur Abendmeditation ins *zendo* ruft.⁴ Nach einer kurzen Widmung unserer Arbeit zum Wohle aller fühlenden Wesen verbeugen wir uns dreimal und gehen schweigend hinauf zum *zendo*, während der Gesang der Zikaden anschwillt und das leise Rollen des Tassajara Creek langsam wieder in mein Bewusstsein rückt.

Sechs Wochen lang habe ich im August und September 2018 mit vielen verschiedenen Menschen im *Tassajara Zen Mountain Center*, dem ältesten zen-buddhistischen Kloster außerhalb Asiens, gesprochen. Tassajara liegt in der *ventana wilderness*, einem knapp 100 000 Hektar großen staatlich geschützten Wildnisgebiet, das gut fünfzig Kilometer südlich von Monterey am Pazifik liegt. Ziemlich genau im Zentrum dieses trockenen und schroffen Mittelgebirges mit seinen vielen engen Tälern und zügig ansteigenden Bergen, die von Rehen, Berglöwen, Adlern und Bären bewohnt werden, liegt an einem kleinen Bach das *Tassajara Zen Mountain Center*. Dieses Kloster bietet zwischen September und April zwei geschlossene und für Langzeitmönche kostenlose intensive Meditationstreats an, die jeweils 90 Tage dauern. Im Sommer wird Tassajara für fünf Monate zu einer Mischung aus Kloster und Luxushotel für gestresste kalifornische IT-ler und Yoga-Fanatiker, die bis zu 500 Dollar pro Nacht bezahlen. Ich war als *summer-guest-student* hierhergekommen und erhielt im Austausch für etwa sechs Stunden täglicher Arbeit freie Kost und Logis. Eigentlich war ich hierhergekommen, um über Meditation und Selbstoptimierung zu forschen, aber gleich am Beginn meines Aufenthalts war ich beeindruckt davon, wie politisch aufgeladen die Stimmung dort war, besonders im Vergleich zu 2016 als ich schon einmal drei Monate als *summer-guest-student* in Tassajara gewesen war. Es hatten sich diverse *small-groups* gebildet, die sich nachmittags oder abends trafen. So gab es eine „Divine femininity – Undoing patriarchy“-Gruppe für Frauen, eine „Undoing patriarchy“-Gruppe für Männer, die CAIC-Gruppe (Das Akronym steht für „Cultural Awareness And Inclusivity“) sowie die „Unpacking Whiteness“-Gruppe. Meine geplante Forschung über Meditation und Selbstoptimierung sollte den Widerspruch zwischen Meditation als zunehmend selbst-regulatorisch verstandener Praxis und der zen-buddhistischen Betonung der

³ Die *han* ist ein Holzbrett, das vor der Meditationshalle hängt. Mit Schlägen eines hölzernen Hammers auf dieses Brett werden die Praktizierenden in Zen-Klöstern zur Meditation gerufen. Auf der *han* in Tassajara steht mit schwarzer Tusche geschrieben: *Great is the matter of birth and death / Life flows quickly by / Time waits for no one / Wake up! Wake up! / Don’t waste this life!*

⁴ Das *zendo* (wörtlich: Weg der Meditation) ist die Meditationshalle in Zen-Klöstern.

Nicht-Existenz eines substantiellen Selbst als Anlass und Ankerpunkt nehmen. Einen noch interessanteren Widerspruch sah ich jetzt auch in dieser massiven Beschäftigung mit identitätspolitischer Theorie, die in meinen Augen schwer mit dem Zen-Buddhismus zu vereinen ist, scheint dieser doch die weitgehende Illusionshaftigkeit und Irrelevanz meiner persönlichen Identität gleichsam als Grundlage der Praxis und soteriologisches Ziel anzusehen, so dass ich kurzerhand meine Forschungsfrage abwandelte und wochenlang mit den Bewohnern über Herkunft, Buddhismus und Geschlecht gesprochen habe.

Am zweiten Tag meines Aufenthalts war beim morgendlichen *work-circle* angekündigt worden, dass sich am Abend die „Unpacking Whiteness“-Gruppe im kleinen Raum der *retreat*-Halle träfe und jeder kommen könne.

Gegen Nachmittag ging ich ins *stone-office*⁵ und fragte eine junge Frau, ob sie wisse, wann genau sich denn die Gruppe heute Abend treffe. Recht ungehalten antwortete sie:

„No, I don't know when they meet. I am the wrong person to ask, because I am not white.“

Verwirrt murmelte ich eine Entschuldigung.

Die Frau, deren Namen ich zu diesem Zeitpunkt noch nicht kannte, wäre mir eindeutig nicht als *person of color* aufgefallen. Ihre Haut war hell; sie hatte zwar schwarzes Haar, dennoch hatte ich schon gebürtige Däninnen getroffen, die weniger *white* aussahen als sie. Eine der größten Herausforderungen während meiner Forschung war es zu verstehen, dass meine Gesprächspartner hauptsächlich in einer Logik von Rasse und Abstammung über Menschen nachdachten. Mein gelegentlich schmunzelnd vorgetragenes Beharren darauf, nicht allein wegen meiner Hautfarbe und meinem Geschlecht zu den meistprivilegierten Menschen in den USA zu gehören – zum Beispiel wegen meiner mangelnden Sprachkenntnisse, meinem prekären Visums-Status und dem quasi-kolonialen Status Deutschlands innerhalb des US-Amerikanischen Imperiums (dies mit starkem Schmunzeln) – war etwas, das die meisten meiner Gesprächspartner nicht begreifen konnten, weil sie in ganz anderen Kategorien dachten. Für sie war ich ein *white man* und die Sache damit eindeutig.

Später habe ich erfahren, dass Gaja aus Puerto-Rico stammt und deswegen nicht *white* war. Warum es deswegen falsch war, sie zu fragen, wann sich die Gruppe treffe oder warum Menschen, die nicht *white* waren, an dieser Gruppe nicht teilgenommen haben, habe ich bis heute nicht ganz begriffen.

Wie dem auch sei, ich kam leider etwas zu spät, so dass ich das gemeinsame Verlesen der „Rules for Engaging in Multicultural Conversations and Maintaining Brave Spaces“ nicht mitbekam. Eher die Stimmung eines offenen, akademisch-inspirierten Austausches erwartend, als den esoterisch-exorzistisch anmutenden Versuch, den eigenen Rassismus in der kollektiven Selbsterfahrung erst hervorzuholen und dann zu bannen, war ich nach fünfzehn Minuten recht genervt. Myoho, die Frau, die die Gruppe an dem Tag leitete, war mir spontan unsympathisch und der Text, den sie vorlas und der von der erschreckenden Grausamkeit erzählte, mit der die indigenen nordamerikanischen Menschen vertrieben und ermordet worden waren, berührte mich zwar, störte mich aber auch als zu vereinfachend in seiner schwarz-weißen Schematik, die den Indigenen keinerlei *agency* zu lassen schien.

⁵ Im *stone-office* werden in den Sommermonaten die zahlenden Gäste Tassajaras willkommen geheißen. Der kühle Steinbau mit den gemütlichen Teak-Holz-Stühlen ist auch für viele der *summer-students* immer wieder ein willkommener *safe space* vor den heißen Temperaturen, die tagsüber meist bei ungefähr 40 Grad liegen.

Als Myoho, irgendwann anfang zu weinen und unter Tränen weiterlas, fiel mir der Begriff „Betroffenheitsdidaktik“ aus den Geschichtswissenschaften ein. Wieviel Lernen ist wirklich möglich, wenn auf historische Darstellungen hauptsächlich emotional reagiert wird? ⁶

Nachdem Myoho mit dem Lesen fertig war, begann sie die Gesprächsrunde:

„So as you realized reading this is really hurtful to me, especially since Native Americans are still being discriminated upon. But then, some things have also changed to the better. Do you remember the times when it was acceptable to dress up as an Indian for Halloween. I am happy that it's not like this anymore. And...”

“Why is it a problem to dress up as an Indian?”, unterbrach ich sie.

Ich meinte diese Frage tatsächlich nicht nur provokant. Ich konnte mir durchaus vorstellen, dass das Tragen indianischen Schmucks unangemessen sein könnte, wollte aber gerne hören, warum das für Myoho eine so bedeutsame Sache war, zumal die meisten meiner Ethnologie studierenden Hippie-Freunde in Deutschland nur selten ohne Versatzstücke indigener Kulturen am eigenen Körper auskommen.

Tatsächlich war ich erstaunt, wie geschockt sie und die anderen ungefähr zwölf Leute im Raum auf meine Frage reagierten.

Zunächst fragte mich Myoho:

„I am sorry, what did you just say?“

Ich wiederholte meine Frage: “I asked why it is a problem to dress up like a Native American for Halloween.”

Myoho schaute mich an, wie ich wohl jemanden ansehen würde, der freimütig fragt, was denn problematisch daran sei, den Holocaust zu leugnen. Nach ein paar Momenten fasste sie sich: „Well, I don't think stereotyping is a good thing. It's inappropriate. You also wouldn't dress up as a black person, would you?“

“Well, I don't know if I would. But if I had a child, depending on the circumstances he or she could dress up as a black person.”

Weil die Gesichter meiner Gesprächspartner jetzt wieder sehr schockiert aussahen, schob ich eine Erklärung hinterher:

„You know in Germany we have this character in a children's book called Jim Knopf. He's black. I don't see a problem if a white child likes him very much and wants to dress up like him for Halloween.“

Doch auch diese sensiblen pädagogischen Erwägungen machten meine Aussage scheinbar nicht akzeptabler. Eine etwa 40-jährige Frau mit geschorenem Kopf, wahrscheinlich eine Prieesterin, wandte sich an mich:

„You cannot say that! Are you familiar with how problematic cultural appropriation is?“

Tatsächlich kannte ich zu diesem Zeitpunkt das Cultural-Appropriation-Gedankengebäude kaum, eigentlich nur von Hörensagen als etwas das vielleicht für einige wenige verwirrte Köpfe in den politisch „progressivsten“ Subkulturen Berlins und Marburgs eine Rolle spielt und war mir sicher, dass ich als Ethnologe die zugrundeliegenden Annahmen und davon abgeleiteten Problematisierungen kultureller Synkretismen und Hybride getrost als essentialisierenden

⁶ Natürlich war mir schon während ich dies denke klar, wie logozentrisch und wahrscheinlich auch androzentrisch meine Abwertung gefühlsstarker Reaktionen ist, aber ehrlich gesagt war mir dieses Argument auch etwas zu einfach. Tatsächlich nahm ich auch in den folgenden Wochen an einigen Diskussionen teil, in denen eine seltsame Gegenüberstellung von weiblich-emotional-emanzipatorisch zu männlich-rational-unterdrückerisch als Grundlage diente, wobei die Kritik an einem intellektuell so flachen Modell im Zirkelschluss oft als rationalistisch und patriarchal zurückgewiesen wurde.

Unfug zurückweisen konnte, insbesondere da ich gerade mit einem Haufen weißer US-Amerikaner in einem zen-buddhistischen Kloster in Kalifornien weilte.

„Oh, yeah, I’ve heard about the concept. But I don’t think it’s very helpful. I mean do we seriously want to talk about whether it should be allowed for white people to start reggae-bands and have dread-locks?“

Ich lachte, bis ich merkte, dass ich der einzige war, der Gespräche zu diesem Thema als vollkommen unnötig empfand.

Als das Gruppentreffen vorbei war schien es mir, dass ich mit meiner unnötig konfrontativen Offenheit meinen „Feldzugang“ stark erschwert hatte, und in den nächsten Wochen versuchte ich, mich zurückzuhalten und meine eigene Meinung möglichst wenig zu äußern. Doch meine Freunde – in Tassajara schließt man schnell Freundschaften – fanden es irgendwann seltsam, dass ich ihnen nie meine wirklichen Gedanken mitzuteilen schien und immer bloß Fragen stellte.

„What do you really think about all of this, David?“, war eine Frage, die sie mir immer wieder stellten. Also war ich – glücklicherweise – nach ein paar Wochen gezwungen, meine vorgegaukelte Objektivität wieder aufzugeben und ab da wurde es wieder richtig interessant. Je mehr ich klarmachte, wie wenig ich vom Großteil des, in seinem Selbstverständnis progressiven, identitätspolitischen Diskurses hielt, desto mehr öffneten sich meine Gesprächspartner mir, auch wenn sie völlig andere Ansichten hatten als ich. Vor allem aber war ich erstaunt, wie viele der Bewohner Tassajaras mir erzählten, dass sie die gleichen Gedanken hatten wie ich, sich aber nicht trauten, diese auszusprechen, aus Angst, dann als Rassisten oder Sexisten zu gelten. Erst dadurch, dass ich konfrontativ und offen mit den Menschen diskutierte, statt ihnen bloß zuzuhören, hatten auch sie Lust, wirklich mit mir zu sprechen.

Ich will klarstellen, dass dies keineswegs die bewusste Hinwendung eines Experten zu einer konfrontativen Forschungsstrategie war, sondern Zufall. Tatsächlich wurde mein Aufenthalt in Tassajara immer interessanter, je weniger ich mich als „Sozialwissenschaftler“ verstand, der in einem „Feld“ anhand von „formellen und informellen Interviews“ mit „Informanten“ irgendwelche „Daten“ gewinnt, um daraus „Theorien“ zu basteln. Ich war einfach nur dort, habe mit Leuten geredet und dabei viel über sie und auch mich gelernt. Einen Text darüber zu verfassen ist natürlich ungleich schwieriger, als das jargongeladene und vor allem stinklangweilige Zeug, dass wir in Hausarbeiten und Ähnlichem verfertigen müssen, wenn wir unsere ECTS-Punkte haben wollen. Deshalb bin ich sehr glücklich, innerhalb des Forschungsjournals und in diesem Text eine etwas freiere Form wählen zu können und freue mich darauf, das auch in meiner Master-Arbeit zu versuchen.

Vor allem waren es unendlich viele Zu- und Glücksfälle, die dazu führten, dass sich interessante Gespräche oder auch Fragen für mich ergaben. Und so möchte ich diesen kurzen Text mit einem Zitat Zenji Dogens schließen, das jedem Ethnologen, der – wie Ingold es fordert – nicht versucht objektives Wissen zu generieren, sondern Weisheit zu erlangen (vgl. Ingold 2018: 8), bei seiner Forschung helfen mag:

In ancient times a monk asked a venerable patriarch, “When a hundred thousand myriad circumstances converge all at once, what should I do?” The venerable patriarch said, “Do not try to manage them.” The meaning is, “Let what is coming come! In any event, do not stir!” This is immediate Buddha-Dharma: it is not about circumstances. These words should not be understood as an admonition; they should be

understood as enlightenment in regard to reality. Even if we consider how to manage circumstances, they are beyond being managed. (Nishijima, Cross, 1999: 217)

Literatur

Baldwin, Richard. *When the joke is on you: A feminist perspective on how positionality influences satire*. (im Erscheinen). https://drive.google.com/drive/u/0/folders/1cJLr_o04R-zpHcMNaIWPGs7Ue_i-tkCw (zuletzt aufgerufen am 19.01.2018).

Ingold, Tim. 2018. *Anthropology. Why it matters*. Cambridge: Polity.

Nishijima, Gudo und Chodo Cross. 1999. *Master Dogen's Shobogenzo*. Book 4. London: Windbell Publications.

Suzuki, Shunryu. 2012. *Zen-Mind, Beginners-Mind*. Boulder: Shambala Publications.

ÜBER MARINE SPIRITUALITÄT, GESELLSCHAFTLICHEN WANDEL UND DIE HEILIGKEIT DES WALES – EINE FORSCHUNG IN EINER FISCHERGEMEINDE IN GHANA ANOUK MANSOUR



*DER BLICK VON DER INSEL DER WASSERGEISTER AUF DIE BUCHT VON BUSUA
(ANOUK MANSOUR 2018)*

Welche transzendenten Kräfte birgt das Meer in Westafrika und inwiefern beeinflussen sie die Gesellschaft in ihrem Umgang mit dem Ozean? Wie wiederum nimmt das Meer und die sich darin befindenden transzendenten Entitäten Einfluss auf das Leben der Menschen?

Durch mein persönliches regionales Interessengebiet Subsahara Afrika, insbesondere Westafrika, ergab sich das Ziel meiner ersten Forschung. Im Februar 2018 reiste ich für zwei Monate nach Ghana. Von meinen Erfahrungen früherer Aufenthalte in Togo, Benin und Ghana bildete ich die Vorannahme, dass spirituelles Schaffen und dessen Einflussnahme auf Leben und Gesellschaft, welches mir in unterschiedlichen Lebensbereichen sehr häufig begegnete, auch vor dem Meer keinen Halt macht. Zumal Ghana an der Atlantikküste liegt. Um der Frage nach der marinen Spiritualität jedoch konkret nachgehen zu können, beschränkte ich mich auf eine bestimmte Gruppe von Akteur_innen, die am meisten mit dem Meer interagieren: die Fischer und ihre Familien. Etwa fünf Wochen verbrachte ich im Westen Ghanas, in dem kleinen Fischerort Busua, um mich diesen Forschungsfragen zu nähern.

Zugang zum Feld



BUSUA, WESTGHANA (ANOUK MANSOUR 2018)

Ich hatte den Ort Busua in der touristischen Nebensaison im Jahr 2016 besucht und wählte ihn aus, da mir die Bedingungen als sehr einladend für solch eine Kurzforschung erschienen. Klein, ruhig, die Fischerfamilien leben hier direkt am Strand und das Zimmer, das ich mir nehmen sollte, gleich daneben. Mein Hauptaufenthaltort, die lange Sandbucht, deckte sich also mit dem Arbeitsplatz der Fischer und ihren Familien.

[...] Ich bin an dem Ort meiner Forschung angekommen. Von meinem letzten Aufenthalt her kenne ich ihn als friedliches kleines Fischerdörfchen in einer wunderschönen, fast menschenleeren Bucht mit langem Sandstrand und viel Potenzial für Romantisierungen. Hier kann ich in aller Ruhe und ohne große Ablenkungen meine Forschung abhalten, so der Plan. Aber... häufig kommt es anders und meistens ganz gewiss [...].

Der Ort quillt über von feiernden Menschen, stinkenden Reisebussen, wuselnden Touristen und prall gefüllten Verkaufsständen. Der lange Strand ist ebenfalls voller Leute, auf den Wellen tummeln sich die Surfbretter und von den am Strand aufgebauten Bühnen dröhnt Reggae, Afropop und Techno aus allen Ecken und Enden. Über mir flog surrend eine Drohne und eine gut gebräunte Amerikanerin in String Tanga bietet mir einen grünen Longdrink an. Wow. Das war alles etwas unerwartet.

Aber Lucky [meine Kontaktperson in Ghana] meinte das wäre normal zu Ostern, in einer Woche sei es hier wieder ruhiger.

(Tagebucheintrag, 29. Februar 2018)



*BUSUA BEI MEINER ANKUNFT WÄHREND DER OSTERFESTIVITÄTEN
(ANOUK MANSOUR 2018)*

Die erste Phase meiner Forschung, die auf die Osterfestivitäten fiel, leite ich mit Beobachtungen ein. Die Fischer verrichten nebst der feiernden Meute mehrmals täglich ihre Arbeit im Wasser. Sie werfen ihre Netze aus und ziehen sie nach etwa zwei Stunden gemeinschaftlich im Sprechgesang wieder ein. Obwohl mir der Fang für so viel Arbeit mager erscheint, sei er wohl „ganz in Ordnung“ erklärt mir Benni, ein ghanaischer Tourist der sich mir spontan als Übersetzer anschloss, als ich mich neben dem Fischerboot niederließ, um der Arbeit der jungen Männer und Frauen zu zusehen. Wir beobachteten die Verhandlungen über die Preise des gerade aus dem Wasser gezogenen Fangs zwischen den Fischern und den Verkäuferinnen. Benni erklärt mir die verschiedenen Fischarten und auf meine Frage über spirituelle Regeln beim Fischen, berichtet er mir vom Fisch-freien Dienstag.

Am Folgetag, ein Dienstag, blieb das Wasser in der Tat von den Fischerbooten unbefahren. Dienstags wird nicht gefischt, so sagt es die Tradition. Die einen erklären mir, um dem Meer eine Ruhepause zu gönnen, ein Weiterer, dass dies der Tag ist, an dem es eine Art Versammlung der Fische im tiefen Ozean gibt und die Wassergeister (*Waterspirits*) keine Menschen im Meer gestatten (Interview mit Kwame). Das Oberhaupt, der *Chief* der Fischergemeinschaft, erklärt mir etwas später, dass dies eine Tradition ist, deren Einhaltung individuell entschieden wird und die je nach Lokalität etwas anders ausgelegt sei, „some of the fishermen believe in the holy day of the sea, some do not and still go fishing, but actually it’s forbidden“ (Interview mit dem *Chief* der Fischereigemeinschaft). Ein alter Fischer berichtet sogar von direkter Bestrafung durch die Meeressgottheit in Form von Visionen, die nicht für einen selbst bestimmt sind oder in Form von Verrücktheit, die einen ereilen kann.

Einige Bekanntschaften, mein Übersetzer und ich besuchen die kleine Insel vor der Bucht, in deren Mitte ein Schrein angebracht wurde um die Geister und Götter des Wassers zu ehren, welche dort ihren Sitz haben. Über die Regelmäßigkeiten dieser Opfergaben bekomme ich eine sehr breite Palette an unterschiedlichen Aussagen. Auch spreche ich lange über die Schwierigkeiten des Zugangs bezüglich meines Forschungsthemas - mit einem jungen Mann, den ich in der Bar kennenlerne, in welcher ich von Zeit zu Zeit aushelfe, und der vor einigen Jahren die Kontaktperson einer ehemaligen Studentin des Institutes für Ethnologie (LMU) war, die in Ghana über *Mami Wata*, einen meist weiblich dargestellten Wassergeist, forschte. Aus dem Gespräch ergeben sich weitere Ideen für eine Vorgehensweise, mich an das Thema in den Interviews heran zu tasten, um etwaigen Schwierigkeiten oder Ablehnungen aus dem Weg zu gehen. Ich berichtete dann in Interviews beispielsweise immer von meiner Familie,

unserer Verbindung zum Meer durch das Tauchen und wagte mich erst spät im Gespräch über einige sanft einleitende Fragen an das Thema der Wassergeister.

Baidoo Bonso – der sakrale Wal

Die ersten Interviews erfolgen mit dem *Chief* der Fischereigemeinschaft, einem alten Mann, der schon seit seiner Jugend in Busua als Fischer arbeitet, und seinem Enkelsohn Koffi, der in meinem Alter ist. Koffi ist auch derjenige, der mich einige Tage später mit zum Fischen nehmen wird. Die stärkste spirituelle Verbindung zum Meer begegnet mir in den ersten Wochen in Form von *Baidoo Bonso*, dem an neunter Stelle geborenen¹ Wal, der zu Beginn der Entstehung von Busua eine Jungfrau und einen goldenen Schemel an die Küste spuckte und damit die Macht des Ortes manifestierte, welche zu Zeiten des Kolonialismus und der Sklaverei die Bucht davor schützte als Herberge für ein weiteres Fort zur Sklavenhaltung und -verschiffung zu dienen. Darauf baut die Sakralisierung des Wals und die Wichtigkeit des Meeres für die Entstehung und Machtlegitimation des Ortes Busua auf. Darauf weist auch die Bedeutung des Ortsnamens hin: „fetch/cut and carry“, was so viel wie „bleibe selbstständig“ bedeutet. Der Wal ist ein „type of god“ (Interview mit Zak), ein *Busum* oder *Busumpo*, wie in der lokalen Sprache Ahanta gesagt wird. Wobei auf die unterschiedliche Schreibweise von *god* und *God* geachtet werden muss. Bei *God* geht es um den omnipotenten, schöpferischen Gott, wohingegen es bei *god* um, wie Zak es mir zur Erklärung formuliert: „a smaller type“ einer Gottheit geht. Der *Busum* des Meeres bevorzugt Reinheit, weshalb das Herz eines Fischers, das Eifersucht und Neid in sich trägt oder aufgrund einer üblen Tat belastet ist, sich nicht zum Fischen eignet und gereinigt werden muss. Auch nach dem Geschlechtsverkehr, so sagt es zumindest die Tradition, sollte ein reinigendes Bad genommen werden, bevor in See gestochen wird, sonst wird dich das „Wasser und der Wal“ bestrafen, „and you probably won't come back“ (Interview mit dem alten Fischer).

¹ Bei den Ahanta in Ghana ist jedes neunte Kind „associated with something mystical“. „We do rituals for them, to open the door for their mystics, for their superstitions“ (Interview mit Abu Mohammed Zakari).



MIT KOFFI UND SEINER CREW BEIM FISCHEN (ANOUK MANSOUR 2018)

Ein neues Thema eröffnet sich

In den Interviews und Gesprächen ist das Thema des „Schwundes“ traditioneller Praktiken, vor allem die „spirituellen und traditionellen“, wie es häufig ausgedrückt wurde, zentral geworden. Die Gespräche drehten sich zum Ende meiner Forschung immer darum, dass traditionelle Praktiken weniger vollzogen werden, dass die Menschen sie nicht mehr an die Jugend weitergeben und dass sie einen Wandel an Ansehen in der Gesellschaft erleben. So hat mir sowohl ein Mitarbeiter meines Hostels als auch der *Chief* der Fischergemeinde im Nachbarort Dixcove berichtet, dass seit etwa 2008, dem Jahr des letzten „traditional festivals“, immer weniger Zeremonien abgehalten wurden und die zwei Kokosnusspalmen auf der Insel vor der Bucht Busuas verschwanden. Von dem ehemaligen Wahrzeichen der zwei bis zu 20 Meter hohen Palmen ist jetzt nur noch eine kleine, recht kümmerliche Palme übrig. Sämtliche Wiederaufforstungsprojekte scheiterten. Der alte Fischer erklärte mir und Benni, dass sich ein starker Wandel in der Gesellschaft erkennen lasse. Von einer Abwendung „traditioneller Religionen“ hin zum Christentum und dem Islam, wie er es formulierte. Er erzählte von Praktiken früherer Zeiten, in welchen die Fischer ihre Netze auf der Insel vor der Bucht zwei Wochen lang lagerten, zusammen mit Opfern wie Yamswurzeln, Palmnussöl, Cola-Nüssen, weißen Rum und *Agbetessi* (lokaler Schnaps) sowie dem *Chief* der Fischergemeinschaft, welcher dort Zeremonien abhielt, sodass die Fänge des gesamten nächsten Jahres stets reichhaltig ausfielen. Auch berichtete er von einem starken Wind der sich auf dem Meer auftat und die Fischerboote (*canoe*) zum kentern brachte, wenn dienstags zum Fischen ausgefahren wurde. Dies alles wirke aber heute nicht mehr, da die „animistischen“² Traditionen zu sehr überschattet und vergessen seien und nur noch partiell in Erscheinung treten würden: „When your believe is not connected to something, it doesn't work. These gods are not affecting the young ones“. Der alte Fischer vermutet, dass dieser Wandel unbewusst und kaum merklich stattfindet.

² Ich möchte an dieser Stelle darauf aufmerksam machen, dass die Interviews mit dem alten Fischer und dem *Chief* der Gemeinschaft von einer dritten Person übersetzt wurden und hier die Begrifflichkeiten dieser zitiert werden.

Auf der Suche nach diesem Wissen, erlebten mein Übersetzer Joe und ich immer wieder, dass diejenigen, welche die passenden Gesprächspartner für unser Thema wären, vor kurzem verstorben waren.

Es stand also zunehmend die Frage im Raum, woran es liegt, dass die Wichtigkeit von traditionellen, spirituellen Praktiken und das Wissen darüber zu schwinden scheint. Joman, ein Freund von Joe, gab mir folgende Antwort: Er gehe stark davon aus, dass die meisten, wenn nicht sogar alle, Fischer durchaus eine Verbindung zur spirituellen Welt des Ozeans, zu alten Traditionen und animistischen Glauben besäßen, aber dass sie nicht gerne darüber sprechen würden. Erst recht nicht, wenn es sich um Repräsentanten der Fischereigemeinde handle. Und auch meine Person als europäische, weiße Frau sei hier womöglich ausschlaggebend. Das Praktizieren von Religionen wie dem Christentum oder dem Islam sei gesellschaftlich anerkannter und Anhaftungen an animistische Überzeugungen würden als „unmodern“ abgetan werden. Der alte Fischermann sieht das anders. Er denkt nicht, dass es vorrangig das Verstecken dieser Praktiken und des Glaubens ist, er geht davon aus, dass dies das Christentum hervorbringt. Es spricht von Praktiken, die Christen vorenthalten sind, auch wenn sie an weitere Gottheiten, den *gods* glauben würden, und so hat eine tiefer werdende Manifestation des christlichen Glaubens eine Verringerung von spirituellen Praktiken im Sinne des animistischen Glaubens zur Folge. Auch habe sich die Fischereigemeinschaft in Busua in den letzten Jahrzehnten zunehmend verkleinert, was nicht zuletzt an der touristischen Attraktivität der langen Sandbucht des Ortes liegt. Wo bis zur Hälfte der Bucht noch vor vielen Jahren die Fischer ihre Häuser und Boote stehen hatten, ersetzen diese jetzt Surfschulen, Bars und Hostels. Der Tourismus in Busua läuft gut, Menschen aus den umliegenden Gebieten und anderen Ländern verbringen hier gerne ihre Urlaubstage. Einige der Kinder der Fischerfamilien wandern in die Städte ab und distanzieren sich von der Arbeit mit dem Meer und damit auch von dem dazugehörigen Wissen. GPS und Schiffsmotoren erleichtern die Arbeit ungemein, weshalb die junge Generation auf die Weitergabe des Wissens über Sternnavigation oder Opfergaben zur Beruhigung des Meeres nicht angewiesen sind.

Beziehen wir uns nochmal auf Jomans Aussage, stellt sich die Frage, was es bedeutet, „modern“ zu denken, zu glauben, zu handeln? Ist es das wissenschaftlich-naturalistische Weltbild bestimmter Gesellschaften für welches der Animismus als „a ‘relational epistemology’ through which [...] people gain knowledge by entering into humanizing relations with the natural world“ (Chidester 2005: 80) gelegentlich als Alternativ-Ontologie herangezogen wird? Also Vorstellungen von Relationalitäten des Menschlichen und Nicht-Menschlichen, auch in Hinblick auf eine Übertragung von konventionell menschlichen Kategorien wie Handlungsmacht, Wille, Intellekt etc. auf nicht-menschliche Entitäten (Harvey 2005: 82). Auf welchen kosmologischen und ontologischen Dimensionen baut diese gedankliche Dualität auf? Wie würde sich Max Weber zu den Annahmen des alten Fischers äußern, welcher die Beziehung zwischen der naturalistisch, rationalen Naturauffassung und dem Protestantismus verdeutlicht, indem er über den Protestantismus als unterstützend für die Herausbildung des Kapitalismus und weiter die Entstehung der Naturwissenschaften und die daran gekoppelte naturalistische Naturauffassung schreibt.

Um zu verstehen, wie und weshalb jenes Wissen über Traditionen und der Arbeit mit marinen, spirituellen Entitäten schwindet, bedarf es einen weiteren, zeitlich ausgedehnteren

Feldaufenthalt. Um der Dynamik einer ethnologischen Forschung gerecht zu werden, sollte es sich um eine hermeneutische Herangehensweise handeln - zwischen Theorie und Empirie, zwischen Buch und Fischerboot hin und her springend.

Literatur

Chidester, David. 2005. Animism. In: *Encyclopedia of Religion and Nature*. Bron Taylor, Hg. 78-81. London: Continuum International Publishing Group.

Harvey, Graham. 2005. Animism – A Contemporary Perspective. In: *Encyclopedia of Religion and Nature*. Bron Taylor, Hg. 81-83. London: Continuum International Publishing Group.

ZUGANG UND METHODE

DAS RADFAHREN IN MEXIKO-STADT – EINE GEMEINSAME PRAXIS ALS FELDZUGANG

KERSTIN KESSLER

Eine nächtliche Fahrt auf den Straßen Mexiko-Stadts

Die Regenzeit in Mexiko-Stadt - ja, ich hätte die Hinweise ernst nehmen können, anstatt das mir bekannte Klima Guadalajaras als Referenz zu nehmen. Doch abendliche Regengüsse sollten die nächtlichen Fahrten, ein wichtiger Teil meiner Forschung, nicht verhindern. Tapfer reiße ich mich zusammen, gemäß der bekannten Weisheit: „Es gibt kein schlechtes Wetter, nur ungeeignete Kleidung“.

Ein letzter Blick auf die Karte, einen zusätzlichen Pullover übergezogen, in die Regenjacke geschlüpft, Brille aufgesetzt, meinen Rucksack geschnappt, meinen Helm zuge schnallt und die Lichter am Rad befestigt – so kann die Fahrt beginnen. Als direkte Strecke zum Treffpunkt hatte die Karte mir die Hauptverkehrsstraße Monterrey empfohlen – im Prinzip einfach geradeaus, einfach zu folgen; wären da nicht die großen unübersichtlichen, teilweise blockierten „cruces“ (Kreuzungen) und das noch anhaltende rege Treiben im immensen Verkehrsaufkommen, begleitet durch wiederholt lautstarkes Hupkonzert und anhaltende Schimpftiraden verkehrsbedingt angeschlagener Nerven. Mit dem Ansatz, mich zwischen drängelnden Motorrädern rechts an dem Trubel vorbei zu schlängeln, erreichte ich schließlich den „Angel de la Independencia“, den Treffpunkt der nächtlichen Fahrt, wo sich jedoch noch keine Spur von der „Fahrrad-Bewegung“ erblicken ließ. Lediglich zwei Gruppen von je zwei Männern saßen vor Ort, ihr Rad an die Stufen gelehnt. Nach kurzem Abwarten näherte ich mich und erkundigte mich, ob sie an der nächtlichen Fahrt der Gruppe *Bicitekas* teilnehmen werden. Voller Enthusiasmus fing einer der Herren an, von den nächtlichen Fahrten in der Stadt zu berichten, die an praktisch jedem Wochentag von verschiedenen Gruppen durchgeführt werden, so auch die von ihm initiierte Gruppe der *Lunáticos*, die bereits seit acht Jahren freitägliche Nachtfahrten unternimmt. [...] Pünktlich zum Nieselregen finden sich aus allen Richtungen nun Leute auf ihren Rädern ein, und die herzliche Begrüßung lässt ahnen, dass viele sich nicht zum ersten Mal treffen. Auch ich werde direkt fröhlich einbezogen, obwohl mir alle bislang noch fremd sind. Der stärker werdende Regen zwingt zur Flucht unter die Bäume der Avenida de Reforma. Das gemeinsame Warten macht neugierig und ich komme mit verschiedenen Personen ins Gespräch. So hat der eigentlich unerwünschte Regen als höchst positive Nebenwirkung die Kommunikation und das Kennenlernen sehr gefördert. Lebhaft wurde mir auch von einer der leitenden Personen der Organisation geschildert, dass diese Nachtfahrt wöchentlich Wetter und Umständen zum Trotz veranstaltet und mit Begeisterung angenommen wird – er selbst nimmt seit über acht Jahren teil, die nächtliche Fahrt gehört damit fest zu seinem Alltag. [...]

Aufgrund der Wetterlage wird die geplante Route verkürzt und statt der mir beschriebenen 200 TeilnehmerInnen mache ich eher 40 bis 50 TeilnehmerInnen aus, mit überwiegend männlichem Anteil. Plötzlich verbreitet sich der Entschluss, den schützenden

Unterstand zu verlassen. Alle schwingen sich auf ihr Rad und es heißt los geht's! Mitten in der Hektik der Hauptverkehrsstraßen finde ich mich in einer gut gelaunten Gruppe wieder, die sich von der betäubenden Geräuschkulisse kaum beeindrucken lässt. Der prasselnde Regen wird, genau wie das Rattern, Knattern und Hupen von Autos und Bussen, von auf die Straße schallender Musik untermalt, und immer wieder von für mich verwirrenden Ausrufen der TeilnehmerInnen unterbrochen. Im Laufe der Zeit mache ich Jubelrufe der Teilnehmenden, Ärger wegen unfreundlichen Verhaltens anderer im Verkehr oder auch allgemeine Warnungen vor „baches“, aus. Diese in großer Zahl vorhandenen Schlaglöcher und Geschwindigkeitsreduktions-Schwellen können den RadlerInnen gefährlich werden. Die nächtlichen Lichter, darunter auch die auffallenden Fahrradlichter einiger TeilnehmerInnen, werden von den Regentropfen gespiegelt und verschwimmen zu einem glitzernden und blinkenden Meer, während die Abgase auch vom Regen nicht aus der kühlen Luft gewaschen werden, und das Atmen nicht immer leicht fällt. In voller Konzentration auf die neue Situation einer nächtlichen Gruppen-Fahrradfahrt, lenken mich die physische Anstrengung, das Einhalten der passenden Distanz zu den MitfahrerInnen und gleichzeitig die Koordination der angebrachten Geschwindigkeit auf mir völlig unbekannten Straßen von Gesprächen mit MitfahrerInnen ab. Der Zusammenhalt in der Gruppe fällt mir jedoch sehr auf. Die Aufmerksamkeit, mit der alle gegenseitig aufeinander achten und bei Schwierigkeiten sofort Hilfe anbieten, ist beeindruckend.

Angekommen an einem öffentlichen Platz, für mich im gefühlten Nirgendwo liegend, greift die ausgelassene Stimmung weiter um sich. Fahrräder und Equipment werden an den Seiten abgestellt und die heterogene Gruppe kommt zusammen, überwindet Alters- und Bildungsunterschiede, um gemeinsam zu Lachen und Geschichten auszutauschen – womit deutlich wird, dass das verbindende Element die Unterschiede überwiegt, das gemeinsame Radfahren verbindet.

(Mexiko-Stadt, 12. September 2018)



*VERSAMMLUNG UND PAUSE AM ZIEL DER NÄCHTLICHEN FAHRT
(KERSTIN KESSLER 2018)*

Zu diesem Zeitpunkt war mir noch nicht bewusst, dass diese Fahrt wichtige Anstöße zum vertieften Einstieg ins Feld lieferte und die Personen, die ich an jenem Abend kennenlernte, sich als Schlüsselpersonen in meiner weiteren Forschung erweisen sollten.

Mexiko-Stadt in Umweltverantwortung?

Für etwa neun Wochen sollte es mich nach „México D.F.“ - inzwischen unter „Ciudad de México (CDMX)“ beworben - führen. Ausschlaggebend für meine Entscheidung waren neben vielfältig bedingter persönlicher Motivation vor allem die zunehmende Bedeutung des Fahrrads und des Radfahrens vor Ort. Die leichte Verwunderung, mit der meinem Vorhaben von Bekannten und KommilitonInnen begegnet wurde, bezog sich daher nicht auf die Wahl des Forschungsortes Mexiko-Stadt, sondern auf die Thematik des Fahrradfahrens. Anders als in mitteleuropäischen Städten, wo das Fahrradfahren eine Alternative urbaner Mobilität darstellt, handelt es sich dabei in Mexiko-Stadt um eine neue, eher ungewöhnliche Praxis. Das Radfahren als Freizeitaktivität um ihrer selbst Willen oder zur bequemen Fortbewegung weist keine historische Verankerung auf, was sich auch dadurch zeigt, dass der urbane Raum nicht darauf ausgelegt ist, RadfahrerInnen Vorteile zu bieten.

In Mexiko-Stadt nimmt das Rad jedoch seit einiger Zeit eine überaus entscheidende Rolle innerhalb der Aushandlungen um städtische Entwicklungen in der urbanen Politik ein und das etablierte, eher abwertende Bild der Praktik als einzige Möglichkeit der Mobilität für unterprivilegierte Bevölkerungsschichten soll transformiert werden. So wird das Radfahren in Mexiko-Stadt zwar nicht neu erfunden, doch entdecken städtische AkteurInnen diese „alte“ Materialität als etwas Neues für sich und setzen dadurch neue Zeichen im städtischen Kontext. Dadurch werden Neu-Aushandlungen im urbanen Raum als stark zukunftsweisendes Zeichen gesetzt.

In Hinblick auf meine persönlichen Erfahrungen in Guadalajara, wo meine einzigen Fahrradfahrten darin bestanden, unüberschaubare Mengen an mittäglichen Tortillas aus der nächsten Nachbarschaft zu transportieren, erstaunte mich die rezent zunehmende Popularität des Radfahrens, trotz der ungünstigen Verkehrslage und schlechten Luftqualität umso mehr.

Wichtig für die wachsende Aufmerksamkeit und die zunehmende Sichtbarkeit dieser Form der Fortbewegung waren, neben der sonntäglichen Inszenierung des Radfahrens auf den gesperrten Hauptverkehrsstraßen in Mexiko-Stadt, auch das organisierte Leih-Fahrrad-System und urbane Vorzeigeprojekt der Regierung namens *ecobici*. Diese Projekte waren Bestandteil der eigens zur Förderung der Fahrradmobilität eingeleiteten Strategie des „Plan Verde“, des „grünen Masterplans“ der ehemaligen Stadtregierung (Gobierno del D.F. 2011).

Im Zuge wichtiger Nachhaltigkeitsdiskurse wird der ethische Aspekt „guter“ urbaner Lebensführungen verstärkt konkret thematisiert. Weltweit werden daher vermehrt Nachhaltigkeitsstrategien und grüne Agenden eingeführt, um den zunehmend auftretenden Umweltproblematiken in global bedeutenden Metropolen zu begegnen.

Nicht zuletzt geht es auch darum, sich durch das Radfahren für das „Gute“ zu engagieren und aktiv Verantwortung zu übernehmen. An dieser Stelle hat meine Forschung angesetzt, um dem zentralen Thema von „Umweltverantwortung“ nachzugehen; dabei folge ich dem Ansatz von Trnka und Trundle (2014).¹ Ich stellte mir die Frage nach den Konstitutionen von verschiedenen Arten von „Verantwortung“, die mit einer „neoliberalen Gouvernamentalität“ (Foucault 2005) koexistieren, wollte dabei aber auch Varianten einbeziehen, die jene erweitern und herausfordern. Mein Forschungsinteresse bestand darin, Prozesse und Aushandlungen vom expliziten Übernehmen von Verantwortung der urbanen Umwelt gegenüber, hin zur Aushandlung eines „guten“, gesunden Lebens in der Stadt anhand der alltäglichen Praxis des Fahrradfahrens im Kontext von Mexiko-Stadt zu beleuchten.

Nicht zuletzt war mein Ziel zu erleben, wie sich die BewohnerInnen durch die Praxis des Radfahrens mit ihrer städtischen Umwelt in Beziehung setzen und welche Rolle das Konzept von „care“ im urbanen Raum dadurch einnimmt.

Eine gemeinsame Praxis als Zugang und Methode

Auf dem Weg zu meiner Unterkunft im Taxi sitzend, das sich in letzter Minute noch vor dem in hoher Geschwindigkeit anrollenden „camión“ rettete und sich seinen Weg durch den chaotischen Feierabendverkehr kämpfte, ergriffen mich Zweifel und ich fragte mich, wie ich mich hier nur jemals mit meinem Rad auf die Straßen wagen sollte. Dass die vorherrschende Sorge

¹ Trnka und Trundle (2014) gehen auf die Konzeptualisierung von „Verantwortung“ ein und erläutern die unterschiedlichen miteinander konkurrierenden Formen von Verantwortung, die im gegenwärtigen gesellschaftlichen Leben beobachtbar sind. Dabei ist vor allem das Konzept der neoliberalen Responsibilisierung auffallend. Ihr Plädoyer ist es jedoch, das Verständnis neoliberaler „verantwortungsvoller“ Subjekte auszuweiten. Aspekte wie Reziprozitäten, Abhängigkeiten oder auch Verpflichtungen sollen mitbetrachtet werden. Über neoliberale Ideen von Verantwortungen hinaus, möchten sie den Fokus auf Beziehungen von „care“ und Ideen eines Gesellschaftsvertrages richten und so den Rahmen sowie die Definition von Verantwortung in öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen erweitern.

von Familie, Freunden, KommilitonInnen – „[...] und komm heil wieder heim“ lautete, beruhigte mich auch nicht unbedingt.

Das Radfahren und mein geplanter Feldzugang über die soziale Gruppierung *Bicitekas*, zu der ich im Vorfeld meines Aufenthalts per Mail Kontakt aufgenommen hatte und die bereits seit 20 Jahren in städtischen Prozessen aktiv ist, schienen in weiter Ferne. Vor Ort erfuhr ich, dass das „casa“ *Bicitekas* in dieser Form nicht länger bestand, da es vor kurzem aufgelöst wurde und ein neuer Standort erst etabliert werden musste; angesetzte Treffen für „voluntarios“ (Freiwillige) wurden abgesagt und verschoben. So nahm meine Forschung vorerst einen anderen Lauf und es ging nicht im geplanten Tempo voran. Hier wiederum übte ich mich gelassen in Geduld, war mir doch längst bekannt, dass die Dinge in Mexiko nicht immer ihren direkten Weg nehmen und oftmals mehr Zeit als geplant benötigen. So konnte ich wichtige Orientierungszeit nutzen, um die Rolle des Fahrrads im Verkehr und Stadtgefüge einzuordnen, da hier die Regeln nicht auf den ersten Blick ersichtlich sind.

Nach meiner späteren Teilnahme an einer Versammlung der „Aktiven“ (Personen) von *Bicitekas*, schienen sich dann plötzlich eine Vielzahl von Türen zur „Welt rund um das Rad“ zu öffnen und „das Feld“ nahm mich durch die gute Vernetzung der Rad-AkteurInnen rasch ein. Neben eben solchen Versammlungen, bot sich die Möglichkeit an Veranstaltungen wie dem Festival „Cine y Movilidad“, dem „Bicycle Mayor Summit“ und aktivistischen Aktionen wie dem „Tag ohne Autos“ teilzunehmen und die Zusammenhänge und AkteurInnen zu beobachten.



SCHILDER EINER AKTIVISTISCHEN AKTION VON BICITEKAS AM „TAG OHNE AUTOS“ (KERSTIN KESSLER 2018)

Wesentlich für meine Forschung waren jedoch insbesondere die gemeinschaftlichen und nächtlichen Fahrten, die sich schnell im Zentrum meiner Fragenstellungen etablierten. Die Anzahl der Fahrradzusammenschlüsse und -gruppierungen, die für alle Personen zugänglich sind und sich räumlich über das städtische Zentrum hinaus bis beispielsweise nach Xochimilco im Süden erschrecken, ist beeindruckend. An jedem Wochentag finden über fünf unterschiedliche Nachtfahrten statt, die von einer der vielfältigen Gruppierungen veranstaltet werden. Mein Forschungsfeld war insoweit vorgegeben, als dass es sich um „la Ciudad de México“ und dort besonders zentrale Stadtgebiete rund um die Avenida Reform handelte. Dabei lag es jedoch fern eines idealtypischen ethnologischen Felds „a la Malinowski“. Die Stadtethnologie, vor allem in einer im globalen Vergleich flächenmäßig größten urbanen Agglomerationen, brachte eigene Herausforderungen mit sich. Es handelte sich bei meinem „Feld“ zwar um einen geographischen Ort im Gesamten, doch es gestaltete sich zeitgleich, durch die Thematik bedingt, als sehr mobil. Viele Situationen ermöglichten kein „einfaches“ Beobachten, selbst aktiv zu werden war unabdingbar, um die notwendige Vernetzung und damit ein tieferes Verständnis zu erreichen, gemäß des Ansatzes „following the thing – following the people“ (Marcus 1995: 106f. Sheller und Urry 2006: 214ff.). Der Schwerpunkt meiner wichtigsten Forschungsmethode, die teilnehmende Beobachtung, war daher auf die Teilnahme und das Mitmachen, das heißt, das Mit-Radfahren gelegt.

So stand meine eigene Mobilität in engem Zusammenhang mit der Forschung, denn sie prägte Nähe und Distanz, nicht nur räumlich, sondern auch zwischenmenschlich. Die gemeinsame Praxis des Fahrradfahrens schuf wichtige Verbindungen und vielfältige Zugänge zum Feld. Über den vereinfachten Zugang zu meinem Forschungsfeld hinaus, eröffnete mir die geteilte Praxis vor allem Zugang zu entscheidenden Personen vor Ort und versicherte ihnen mein ernsthaftes Interesse an ihrer Sache, was mir neben Offenheit vor allem ihren Respekt sicherte und meine Forschung legitimierte. Die gemeinsame Erfahrung auf den Straßen der Stadt baute Nähe und Vertrauen auf, die innerhalb des begrenzten Zeitraumes anderweitig schwer herzustellen gewesen wäre. Durch dieses geteilte Interesse stand meine europäische Herkunft, mein Geschlecht und die mir teilweise zugeschriebene Rolle als „Fahrrad-Botschafterin“ nicht mehr auffällig im Vordergrund. Eigene Mobilitätserfahrungen führten zu einem besseren Verständnis für die alltäglichen Erfahrungen und Belange der städtischen AkteurInnen und halfen mir darüber hinaus an entscheidenden Stellen Dialoge zu knüpfen.

Das Mitradeln ermöglichte und erleichterte somit den Zugang und die Akzeptanz der *community of practice* (Polak und Vogel 2017). Diese trat in einigen Fällen durchaus mit einer gewissen Erwartungshaltung an mich und meine Mobilität auf zwei Rädern heran. Die gemeinsame Praxis stellte dabei nicht nur den entscheidenden Zugang her, sondern kann darüber hinaus als aufschlussreiche Methode reflektiert werden. Im Sinne einer „Dichten Teilnahme“ (Spittler 2001) konnten durch das Mitradeln andere Erkenntnisse und Einsichten generiert werden, die sich durch das Beobachten oder durch Interviews nicht erschlossen hätten. Mittels geteilter und sinnlicher Erfahrungen eröffnete sich mir körperliches und implizites Wissen. Das Handeln sowie Bedeutungszusammenhänge ließen sich erschließen, die vom Straßenrand oder aus der Zuschauerperspektive schwer zu erfassen oder erst gar nicht sichtbar waren. So führten auch die sich erst durch die geteilte Erfahrung neu eröffneten Einsichten an einigen Stellen zu den für die Forschung aufschlussreichen Fragen (vgl. Polak und Vogel 2017, Spittler 2001).

Aus Gesprächen und Interviews geht hervor, dass viele FahrradfahrerInnen den täglichen Kampf auf den Straßen der Stadt leid sind. Das Verkehrschaos mit hohem Aggressionspotential spiegelt dabei eine Art alltäglichen Kampf verschiedener Gruppen im städtischen Zusammenleben wider - ein Kampf um Raum, ein Kampf um den persönlichen Platz in der Gruppe, und nicht zuletzt ein Kampf um Zeit. Wie oft das rivalisierende „Gegeneinander“ ein rücksichtsvolles „Miteinander“ überwiegt, zeigt sich jedoch bei Beteiligung motorisierter Gefährte besonders deutlich. So sprachen sich städtische AkteurInnen vor allem für ein verstärktes Zusammenleben, „convivir“, im urbanen Raum aus, das sie in der Aktivität des Fahrradfahrens erkennen und vorleben und in dessen Zuge sie schließlich urbane Praktiken neu aushandeln.

Literatur

Foucault, Michel. 2005. *Analytik der Macht*. Defert, Daniel und Francois Ewald, Hg. Frankfurt: Suhrkamp. 148-174.

Gobierno del D.F. 2011. *Plan Verde de la Ciudad de México. Cuatro anos de avances*. México D.F. México.

Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology*. 24(1): 95-117.

Polak, Barbara und Katrin Vogel. 2017. Mitarbeit als Methode: Erfahrungen aus zwei ethnologischen Feldforschungen. In: *Körper Technik Wissen: Kreativität und Aneignungsprozesse in Afrika: in den Spuren Kurt Becks*. Verne Markus, Paola Ivanov und Magnus Treiber (Hg.). LIT Verlag Münster. 79: 123-152.

Sheller, Mimi und John Urry. 2006. The new mobilities paradigm. *Environment and planning*. 38 (2): 207-226.

Spittler, Gerd. 2001. Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie*: 1-25.

Trnka, Susanna und Catherine Trundle. 2014. Competing responsibilities: Moving beyond neoliberal responsabilisation. *Anthropological Forum*. Routledge: 24 (2).

AUF ABWEGEN ZWISCHEN FORSCHUNG UND PROTEST

MARKUS LIEBL

Einleitung

Neu-Delhi. Für ein Jahr war diese Stadt meine Verbindung zur „westlich Welt“. Ich lebte nur sieben Stunden über Taxi- und Zugfahrten von Neu-Delhi entfernt, in einem entlegenen Dorf im Himalaya und arbeitete dort als Freiwilliger. Daher verbrachte ich viel Zeit in dieser gedrängten und gehetzten Stadt, mit ihren vielen teuren, schicken Malls und großen Slums. Zwei Jahre später verbrachte ich wieder einige Wochen in der Stadt, um Freunde zu besuchen. Ich dachte, dass ich diese Stadt eigentlich ganz gut kenne.

Am Ende meines letzten Aufenthalts lernte ich jedoch eine mir bisher unbekannte und unerwartete Seite der Stadt kennen. Freunde nahmen mich abends zum Campus der Jawaharlal Nehru Universität (JNU) mit, eigentlich nur, um dort gut und billig zu essen. Mir tat sich ein vollkommen neuer Ort auf. Mitten in Delhi fand ich diesen riesigen, ruhigen und größtenteils aus Wald bestehenden Campus, auf dem die Luft angenehm sauber und gefühlt zwei Grad kälter als in der umgebenden Stadt war. StudentInnen schlenderten an den Straßen entlang oder tranken entspannt in kleinen Cafés Chai. Für mich ein kompletter Gegensatz zu dem Delhi, das ich kannte.

Wir verbrachten keine 20 Minuten, ebenfalls Chai trinkend, auf dem Campus, als sich auf einmal neben uns eine Gruppe von vielleicht 20 Menschen aufstellte und zu einer Trommel anfang Slogans zu skandieren. Ich fragte sofort nach, was da los sei und was sie sagten. Meine Freunde antworteten darauf nur kurz angebunden: „Es ist irgendwas über Frauenrechte. Die StudentInnen hier protestieren ständig über irgendetwas“, und wendeten sich dann unbeeindruckt einem anderen Thema zu. Ich schaute mich um und sah, dass ich der Einzige war, der das interessant und spannend fand; die meisten handhabten die Situation so wie meine Freunde und beachteten den Protest nicht weiter, als ob es das Normalste der Welt wäre. Nur einige wenige standen daneben und hörten zu. Als ich am nächsten Tag bei Tageslicht wiederkam, sah ich, dass jede freie Fläche mit politischen Plakaten und Bildern tapeziert war und an jeder zweiten Hauswand war Marx, Stalin oder Engels zu sehen. Schon vorher war mir bewusst, dass die JNU eine linke und politische Universität ist, da über sie 2016 wegen großer, angeblich anti-nationaler, Studentenproteste wochenlang in den indischen Medien berichtet wurde. Auch in der wissenschaftlichen Literatur wird die JNU als Ort linker, im Gegensatz zu vielen anderen indischen Universitäten, größtenteils friedlicher Politik gesehen (Chowdhury 1998: 224f.). Aber ich war dann doch erstaunt darüber, wie sichtbar und wie links die Politik am Campus ist. Ich war begeistert davon, dass ich etwas gefunden hatte, was ich in Deutschland und speziell in München sehr vermisst habe: eine wirklich politische Universität.

Ein Jahr später kam ich für meine Bachelorforschung zurück an die JNU. Mein Plan war, über die Werte, die den vielen Protesten zugrunde liegen und darüber wie diese ausgehandelt werden, zu forschen. Im Lauf der Forschung entwickelte sich meine Fragestellung aber zu der Frage nach der Rolle des Raums bei der Politisierung der Studierenden. Diese Politisierung habe ich

während meiner Forschung an mir selbst miterlebt. Ich wollte von Anfang an aktiv an den Protesten teilnehmen und diese auch irgendwie unterstützen, aber ich hatte nicht erwartet, dass es so weit gehen würde, dass mir die Proteste und der Aktivismus an der Universität wichtiger als meine Forschung werden würden. Bis dahin war „going native“ nur ein abstraktes Konzept für mich, was sich im Laufe der Forschung ändern sollte. Doch zunächst musste ich Zugang finden.

Zugang zum Feld

Die erste Woche der Forschung verbrachte ich damit, den Campus zu erkunden und mit einigen vermittelten Kontakten und zufällig getroffen Menschen zu sprechen. Ich erfuhr einiges über die Themen und Konfliktlinien am Campus und alle Studenten, mit denen ich sprach, hatten eine klare politische Meinung und einige waren auch politisch aktiv. Meine Forschung wurde auch rege aufgegriffen und alle hatten Vorschläge für mich, wie ich meine Forschung anders und besser machen sollte. Aber über meine gesuchten Werte erfuhr ich nichts, was über die Schlagwörter „liberty, equality, fraternity“, „Social Justice“ und „Gender Justice“ hinausging. Es war ruhig auf dem Campus, es fanden keine Proteste oder andere politische Events statt. Ich begann zu zweifeln, ob es überhaupt Proteste geben würde und ob mich meine Frage nach den Werten weiterführen würde. Hatte ich zu viel erwartet?

Diese Befürchtung sollte sich als unbegründet erweisen. Kurz drauf fand eine große Demonstration auf dem Campus, mit einigen hundert StudentInnen und DozentInnen, statt. Dazu aufgerufen hatten die Studentenunion und die Dozentenvereinigung, um gegen die Politik des Vizerektors der Universität zu protestieren. Seit zwei Jahren versucht der Vizekanzler die demokratische und politische Kultur am Campus einzudämmen und den Dissens zu unterdrücken. Dies geschah durch verschiedene Maßnahmen, wie z.B. die nicht Implementierung von Quoten für Studierende aus niederen Kasten, die Auswechslung von kritischen LehrstuhlinhaberInnen und einer sehr strikten Anwesenheitspflicht. Wie die meisten anderen Proteste der Universität richtete sich auch diese Demonstration gegen die regierende hindu-nationalistische Partei Bharatiya Janata Party (BJP), die den Vizekanzler eingesetzt hat und auch auf der Landesebene eine ähnliche, von vielen als undemokratisch und faschistisch angesehene, Politik macht. Die Demonstration zog sich über den ganzen Campus und es schlossen sich immer mehr Menschen an. Zum Schluss wurden zwei sehr gute und mitreißende Reden von den Protestlern gehalten und ich ertappte mich dabei, wie ich in der Menge stand und die Slogans, die ich verstand oder die mir übersetzt wurden, begeistert mit brüllte. Mein Begleiter erzählte mir, dass die Politisierung an der JNU genauso abläuft. Die neuen Studierenden würden eine Demonstration begleiten und dadurch auf Missstände aufmerksam gemacht, über die sie sich dann selbstständig oder in Gesprächen weiter informieren würden. Bei mir verlief es ganz ähnlich. Die Grundlagen waren schon geschaffen. Ich hatte mich auch vor dem Aufenthalt an der JNU viel mit indischer Politik beschäftigt und stand der BJP sehr kritisch gegenüber, aber in nur wenigen Tagen ist die BJP für mich von einer fragwürdigen Partei zu einem Feindbild geworden und das ist sie auch immer noch.



EINS DER VIELEN PLAKATE (MARKUS LIEBL 2018)

Die JNU als Ort des Widerstands und die Politisierung des Forschers

Die Demonstration war der Auftakt zu einem mehrtägigen Streik vieler Dozierenden und Studierenden. Die Dozierenden legten ihre Arbeit nieder, einige von ihnen begannen einen Hungerstreik, während die Studierenden mehr als die Hälfte der Universitätsgebäude blockierten. Zwei Tage später fand ein nächtlicher, nicht genehmigter Protestzug zu der nächsten Polizeistation statt, um die Verhaftung eines Professors zu fordern. Er hatte neun Studentinnen missbraucht, was aber weder von der Polizei noch der Universität verfolgt wurde. Auch für mich eine Ungeheuerlichkeit, weshalb ich mich gut mit den Zielen des Protests identifizieren konnte. Also entschloss ich mich dazu, teilzunehmen und zu beobachten was passiert. Sehr schnell nahm mich die aufgebrachte Stimmung mit und ich forderte laut rufend die Absetzung des Professors und schloss mich den „Lal Salam“¹ Slogans an. Als wir an der Polizeistation ankamen war das Verhältnis von DemonstrantInnen und Polizisten fast 1:1 und es kam sofort zu Rangeleien. Ich zog mich etwas zurück, da ich nicht wusste wie die indische Polizei reagieren würde und ich nicht so viel Gutes über sie gehört hatte. Aus den hinteren Reihen wunderte ich mich dann darüber, was die Polizei sich hier alles gefallen lässt, trotz Übermacht und einem bereitstehenden Wasserwerfer. Sie ließen sich ihre Barrikaden entreißen und ließen dann auch noch zu, dass damit eine dreispurige Straße blockiert wird. Während ich das Ganze aus der Menge

¹„Lal Salam“ wurde mir anfangs als „rote Flut“ bzw. „die Roten kommen“ übersetzt, später habe ich herausgefunden, dass es ein kommunistischer Gruß ist und „roter Gruß“ heißt.

beobachtete, hob auf einmal ein Student neben mir einen Ziegelstein auf und holte zum Wurf aus. Ich griff instinktiv nach seinem Arm und zwei andere hielten ihn von hinten fest, bis wir ihm den Stein abgenommen hatten. Ich ging geschockt noch weiter nach hinten und dachte darüber nach, was hätte passieren können, wenn nicht alle in der Umgebung sofort eingegriffen hätten. Ich fragte mich, ob er möglicherweise ein Agent Provocateur² gewesen ist, wieso hätte er es sonst tun sollen? Während mein Puls immer noch auf 180 war, merkte ich, dass trotz allem die Stimmung erstaunlich gut war und auch die Rangeleien hatten aufgehört, sobald die Barrikaden in Besitz der DemonstrantInnen gekommen waren. Ich machte mir jetzt mehr Sorgen darüber, dass diese Straßenblockade die Sympathien der Autofahrer verspielen würde; zwei Studentinnen waren einer ähnlichen Meinung. Aber die meisten waren davon überzeugt, dass nur dadurch, dass Menschen beeinträchtigt würden, Aufmerksamkeit für den Protest entstehe. Später sprach mich der vermeintliche Agent Provocateur an. Er erklärte mir, dass er aus Kaschmir komme und für ihn Indien keine Demokratie, sondern eine „Hypocrisy“ (Wortspiel aus *Hypocrisy* und *Democracy*) sei und sich nur mit gewaltsamem Widerstand etwas erreichen lasse. Anschließend tauschten wir Handynummern aus. Durch viele weitere Treffen ist aus dem Steinwerfer ein bedeutender Forschungspartner geworden, der mich vielen AktivistInnen vorgestellt hat.

Neben den vielen Demonstrationen verbrachte ich die meiste Zeit am Sprachenzentrum. Wie fast die Hälfte aller Universitätsgebäude wurde auch das Sprachenzentrum für drei Wochen von Studierenden blockiert, als Versuch, den Vizekanzler durch die Unterbrechung des akademischen Betriebs zum Nachgeben zu bewegen. Es war vor allem eine Gruppe von indischen Spanisch-StudentInnen, die die Blockade des Zentrums aufrechterhielten. Ich verbrachte sehr viel Zeit mit diesen Spanisch-StudentInnen, mitunter verbrachte ich ganze Nächte mit ihnen vor dem Zentrum und beteiligte mich aktiv an der Blockadeaktion, sei es durch Auf- und Absperren des Schlosses oder durch Aufhalten von anderen Studierenden, die versuchten das Gebäude zu betreten. Ansonsten diskutierte ich viel mit den Studierenden über den Protest und dessen Nutzen, über die politische Lage in Indien, über Lösungen und Ideologien. Als ich erzählte, dass ich das kommunistische Manifest von Marx nicht gelesen habe, konnten es viele gar nicht glauben.

²Agent Provocateurs sind üblicherweise vom Staat beauftragte Personen, die Gewalttaten provozieren und somit polizeiliche Repressionen legitimieren sollen.



BLOCKADE DES SPRACHZENTRUMS (MARKUS LIEBL 2018)

Inzwischen hatte sich mein Forschungsthema zur Rolle des Raums bei der Politisierung der Studierenden geändert. Zum einen aufgrund der Wirkung, die der Ort JNU auf mich hatte und zum anderen, da praktisch jeder Ort am Campus aktiv politisiert ist und es somit schwer wurde, dem Politischen räumlich zu entkommen. Zu dem Zeitpunkt war ich noch der Meinung, dass ich, wie geplant, eine ganz normale aktivistische Forschung durchführte, wie sollte ich denn sonst über Protest forschen, als daran teilzunehmen? Aber mir ist mit der Zeit aufgefallen, dass mir die Forschung nicht mehr das Wichtigste war, sondern dass die Protestbewegung, deren Teil ich geworden war, für mich ebenso relevant war. Was war schon meine kleine studentische Forschung gegen den Kampf für den Erhalt der demokratischen Universität, für mehr Gerechtigkeit und gegen die faschistische BJP Regierung, die immer mehr die demokratischen Strukturen Indiens untergräbt und die Spaltung im Land vorantreibt? Trotzdem habe ich meine Forschung natürlich weiterverfolgt, Fragen gestellt und Notizen gemacht, aber meine Hauptmotivation jeden Tag an den Campus zu gehen, war sie nicht mehr. Im Vordergrund stand der Kampf um die JNU als Ort des Widerstands. War das schon ein Fall von „going native“? Bin ich soweit mit dem Feld verschmolzen, dass ich keine analytische Distanz gewinnen konnte und meine Beobachterposition aufgeben hatte (Breidenstein 2015: 111)?

Dazu haben die kollektiven Erfahrungen bei den Demonstrationen beigetragen. Das prägendste Ereignis war wahrscheinlich eine große, friedliche und eigentlich mit der Polizei abgesprochene Demonstration, die sich unter anderem gegen die geplante Teilprivatisierung vieler staatlicher Universitäten richtete und an der mehr als ein Drittel der JNU StudentInnen

teilnahm. Wir marschierten gemeinsam drei Stunden durch die pralle Sonne und wurden aber lange bevor wir unser Ziel, das Parlament, erreicht hatten, in einer Nebenstraße von Wasserwerfern und Barrikaden aufgehalten. Als einige versuchten die Barrikaden zu überwinden, kam es zum Einsatz von Wasserwerfern und bald drauf zu einem sogenannten „Lathi Charge“, das heißt, die Polizisten stürmten mit ihren Schlagstöcken auf die Demonstration zu und schlugen auf die davonlaufenden DemonstrantInnen ein; wer zu langsam war oder stolperte wurde verhaftet. Ich hatte mich wieder zurückgehalten, aber viele derjenigen, die inzwischen meine Freunde geworden waren, sind entweder nass geworden oder haben Schlagstöcke abbekommen. Danach versuchte niemand mehr die Barrikaden zu erklimmen, aber wir warteten vor der Straßensperre bis spät in die Nacht bis alle Verhafteten freigelassen wurden. Dort saß ich nun wütend, aber vor allem verwundert über das plötzliche und brutale Vorgehen der Polizei, unter Bekannten und Fremden und stellte ein paar Fragen für meine Forschung. Hauptsächlich machte ich mir aber Gedanken darüber, wie wichtig und bitter nötig zum einem diese Proteste gegen die autoritäre Politik der BJP sind und zum anderen wie wichtig die JNU als Nest des Dissens und Trainingsort für politischen Aktivismus ist.

Außerdem war in den letzten Wochen durch die Blockadeaktionen eine Bewegung entstanden, die hauptsächlich aus jungen und politisch eher unerfahrenen Studierenden bestand und ich war irgendwie ein Teil davon. Die Studentenunion und die Studentengruppen der Parteien hatten sich nach einigen Tagen mehr oder weniger aus den Blockadeaktionen zurückgezogen, da sie sich um die nächsten Wahlen sorgten. Somit waren wir nur noch einige wenige, die die Blockaden aufrechterhielten und den an sich aussichtslosen Kampf führten, den Vizekanzler zum Nachgeben zu zwingen. Ich war dabei, da ich die JNU in den fünf Wochen meiner Forschung sehr zu schätzen gelernt habe und als einen wichtigen Gegenpol zum Rest der indischen Politik ansah. Meine doch etwas naive Begeisterung für diese Universität hat aber sicher auch eine Rolle gespielt.

Während der Forschung hatte ich an der Universität weitverbreitete Ideen und Werte übernommen. So war ich am Ende meiner Forschung soweit, dass ich davon überzeugt war, dass eine marxistische Arbeiter- und Bauernrevolution in Indien Erfolg haben könnte und auch keine schlechte Idee wäre, ein Gedanke, den ich vorher als unrealistisch von mir gewiesen hätte. Und auch jetzt halte ich es für keine gute Idee mehr. Aber ich befand mich an der JNU in einer Situation, in der meine sicherlich vorhandenen Sympathien mit diesen linken Ideologien auf ein Umfeld trafen, in dem diese ernsthaft diskutiert und mit Elan dafür gekämpft wurde.

Durch das „going native“ und die Involviertheit mit den Protesten und den linken StudentInnen ist es mir in vielen Fällen schwergefallen, Perspektivenwechsel vorzunehmen. Zum Beispiel war es mir schwer möglich, die Sicht der BJP nahestehenden StudentInnen nachzuvollziehen oder auch nur länger mit ihnen zu sprechen, ohne mich aufzuregen. Auch habe ich deswegen einige Schritte, die sinnvoll gewesen wären, wie z.B. Interviews mit Menschen aus der Verwaltung zu führen, nicht unternommen, weil ich zu wenig Zeit und Motivation hatte. Ich habe das an sich produktive „going native“ mit zu wenigen dazugehörigen Distanzierungsschritten, und einer damit einhergehenden analytischen Durchdringung meiner Erfahrungen und Position, begleitet (Breidenstein 2015: 42ff.). Mir war zwar bewusst, dass ein Perspektivenwechsel hilfreich wäre, aber zum einem war ich der Meinung, dass ich auch so zu vielen Daten komme, und zum

anderem war mir der Aktivismus und vor allem die Unterstützung meiner Freunde und Forschungspartner wichtiger als eine differenzierte Forschung. Somit habe ich zwar eine sehr einseitige Perspektive auf das Feld bekommen, aber dafür habe ich so am eigenen Leib und Geist erfahren, wie die Politisierung an der JNU ablaufen kann.

Politische Diskussionen sind durch die Omnipräsenz von politischen Aktionen nicht zu vermeiden. Durch die Gespräche mit Menschen aus unterschiedlichen Kasten habe ich von vielen mir bis dahin nicht präsenten Problemen erfahren. Die vielen Demonstrationen und Aktionen vermittelten das Gefühl, dass etwas erreicht werden kann. Auch wenn ich behaupten würde, dass der Erfolg der Aktionen in der Regel nur in der Politisierung der Studierenden liegt. Ich selbst bin zu einem meiner „Forschungsobjekte“ geworden bzw. habe mich politisieren lassen.

Literatur

Chowdhury, Roy. 1998: Jawaharlal Nehru University. In: *International Dictionary of Universities*. Summerfield, Carol, Hg. S. 224-227. Chicago: Fitzroy Dearborn.

Breidenstein, Georg, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff und Boris Nieswand. 2015. *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz, München: UTB.

KREATIVITÄT ALS EIN FEMINISTISCHER UND KOLLEKTIVER AKT – EINE VIDEOCOLLAGE IM ENTSTEHEN

SANDRA HILPOLD

Im Sommer 2018 habe ich eine fünfwöchige Feldforschung im indischen Bundesstaat Tamil Nadu durchgeführt. Es geht um feministische Künstlerinnen aus der Bundeshauptstadt Chennai, in der ich hauptsächlich forschte. Aufgrund meiner eigenen Tätigkeiten als Videokünstlerin und Musikerin interessieren mich besonders künstlerische Denkweisen und Praktiken. Mein Ziel war es, das digitale Medium Video sowohl als Methode als auch als Repräsentationsform einzusetzen. In dieser Forschung ging es mir um leibliche Erfahrungen und ihre Reflexion. Die audiovisuelle Ebene bietet beides. Die Aufzeichnungen sind zugleich eine Sichtbarmachung der Gedanken der Künstlerinnen, die in einem intersubjektiven Verstehensprozess mit dem Camcorder evoziert wurden und die ich nun in der Postproduktion zu einer Collage ausarbeite. Im Folgenden erläutere ich meine Fragestellung und gehe auf eine Künstlerin ein, um abschließend meinen audiovisuellen Zugang zu reflektieren.

In meiner vorangegangenen Internetrecherche stieß ich auf Sofia Ashraf¹. Sie entwickelte sich zu meiner wichtigsten Forschungspartnerin und eröffnete mir den Zugang zu vielen jungen Künstlerinnen in Chennai. Sofia ist eine der wenigen, „modernen“ Musikerinnen, im genaueren, Rapperinnen aus Chennai. Ich verstehe hier „modern“ im Kontext des Latourschen kritischen Denken², der jenen eurozentristischen Blick des Westens, also progressiv geglaubte, homogene Lebensweise kritisiert. Trotzdem habe ich mich entschieden diesen problematischen Begriff hier als Zuschreibung zu verwenden, jedoch als eine, welche ein Genre von gegenwärtiger Musik - und nicht eine Gesellschaft - versucht zu beschreiben. Die hierzulande häufig bestehende Interpretation des Adjektivs „modern“ im Sinne eines kulturellen Fortschrittes einer Nation, ist damit also nicht gemeint.

Künstlerinnen in Chennai

In Südindien findet man in der musikalischen Aufführungspraxis meist eine landeseigene, sehr alte musikalische Form vor. Es ist die karnatische Musik, die sogenannte klassische indische Musik. Die karnatische Musik hat ihren Schwerpunkt in der menschlichen Stimme und es gibt schriftliche Aufzeichnungen dazu von vor über zweitausend Jahren. Durch zusätzliche unterschiedliche Begleitinstrumentierungen von Violine, Trommel oder Flöte lässt sich schwer eine klare Trennlinie zwischen Stimme und Instrument ziehen. Ich werde hier nicht weiter auf den Aufbau oder die Geschichte der karnatischen Musik eingehen, denn sie war und ist nicht Anlass und Fokus meiner eigentlichen Untersuchungen. Aber sie ist von großer, musikalischer

¹https://en.wikipedia.org/wiki/Sofia_Ashraf (letzter Zugriff: 30.10.2018).

²„Wo sind wir also? Wohin geraten wir? Solange wir uns diese Frage stellen, sind wir ganz bestimmt noch in der modernen Welt, besessen von der Konstruktion einer Immanenz (*immanere*: in etwas bleiben) oder der Dekonstruktion einer anderen. Wir bleiben noch, um die alten Vokabeln zu benutzen, in der Metaphysik. Wenn wir aber die Netze durchlaufen, gründen wir uns auf nichts mehr, das besonders homogen wäre“ (Latour 1998: 171, Einfüg. Im Orig.).

Wirkkraft in Südindien und beschreibt unter anderem kontextuell, weshalb Chennai, nicht ebenso wie Mumbai eine ausgeprägte Partyszene besitzt, sondern eine Großstadt ohne ausschweifende Clubevents ist. Die meisten DJs und Musizierenden zieht es daher verstärkt in benachbarte Großstädte, wie zum Beispiel nach Bangalore, wo es entsprechende Auftrittsmöglichkeiten gibt. Chennai ist dennoch Wirkungsstätte einiger sehr bekannter Künstlerinnen, darunter auch Sofia Ashraf.

Sofia Ashraf ist ein künstlerischer Tausendsassa, sie ist enorm kommunikativ und schafft um ihre Person eine äußerst starke Medienpräsenz. Auf dem Videoportal Youtube ploppen unzählige ihrer Comedy- und Musikvideos auf, in welchen sie performt und rappt, oder zu tagespolitischen Themen appellativ Stellung bezieht. In ihren künstlerischen Produktionen verhandelt sie körperliche Selbstbestimmung, öffentliche Bewegungsfreiheit, Gefühle, Religion und Sexualität. Sie wuchs in einem streng muslimisch-orthodoxen, reichen Haushalt auf, ist mit 22 Jahren von zu Hause mehr oder weniger ausgerissen, von Chennai weg nach Mumbai gezogen und hat das Beten eingestellt. Sie hat es gewagt ihre luxuriöse Lebensweise aufzugeben, um Selbstbestimmung zu erfahren. Eine ihrer Selbstbeschreibungen sind „activist“, „artist“ und „atheist“. In den Interviews mit ihr fiel sofort ihre klar selbstbestimmte Art auf, welche meiner Meinung nach, nicht dem mehrheitlichen Auftreten von Frauen aus Chennai entspricht. Sie ist durch ihr künstlerisches Schaffen politisch, konfrontativ, unbeugsam und sozial aktiv. Ihre Ablösung von Traditionen und den Wunsch selbstbestimmt zu leben, beschreibt Ashraf in einem Gespräch mit mir in Bezug auf Religion als besonders schwierigen Prozess:

If you are someone who is going through, what I went through - who says I am confused about my religion or this doesn't make sense to me, my entire family is following this, but I wanna take a different part - then if you come to me, I can help you with my experiences, because giving up religion is a really, really critical moment in your life. There are not enough support systems for it. Some people would even say: giving up religion and coming out as atheist is almost like coming out as homosexual. It is as big as a lifestyle change.

Weiter im Gespräch erwähnt Ashraf, sie wolle in den nächsten fünf Jahren Anlaufstellen gründen, wo Mädchen und junge Frauen jene Unterstützung finden könnten, welche sie selbst so sehr gebraucht hätte. Mittlerweile ist Ashraf offensive Feministin, die ihr künstlerisches Schaffen als Gesellschaftskritik versteht. Ihr künstlerischer Enthusiasmus und Intention begann bereits in ihrer Kindheit und umfasst ihr ganzes Dasein als Schaffende. Dies wird in folgendem Auszug aus einem Interview mit ihr deutlich:

My existence was art! When I was a child, everything was related to art. I would paint my walls, I would paint my clothes, I would paint my nails. For me, make-up was art, speaking was art, everything was art. And I think, being an artist is so part of my personality. [...] That's why my tattoo says „create“, because, if I am not creating, I am nothing!

Genau dieser intrinsische Impuls, dieses aus sich heraus gestalten, schöpfen, machen, bilden, experimentieren, erfinden, formen, ausdrücken, auch einfach das Bedürfnis sich „zu

zeigen“ (Böhme 2007: 205³) versuchte ich in den Begegnungen mit Ashraf und vielen anderen mit meinem Camcorder einzufangen. Die Ansätze des Philosophen Gernot Böhme (2007) sind deshalb interessant, da er jede Tätigkeit im Sinne des atmosphärischen Handelns untersucht. Ästhetisch sind bei ihm nicht nur die Artefakte der Kunstwelt. In seiner Anschauung gilt ein viel umfassender Begriff des ästhetischen Lebens. Deswegen fordert er auch eine neue theoretische Ästhetik. Böhme (2007: 304) verbindet und umschließt die Produzierenden und Konsumierenden dieser Welt, Menschen mit „gutem“ und „schlechtem“ Geschmack und liefert somit einen holistischen und integrativen Ansatz.

In meiner Forschung interessierte mich, wie junge Künstlerinnen das empfinden, was sie tun. Was treibt sie an? Wie verhandeln sie die soziale Rolle der Frau und zugleich die einer jungen Künstlerin? Alle meine Informantinnen sind mit komplexen Konzepten und konfliktreichen, gesellschaftlichen Dynamiken von Gender, Körper, Gleichberechtigung und Identität auf ihre Weise im Prozess. Zu den Interviewpartnerinnen zählten unter anderem GMB (Musikproduzentin für experimentelle, elektronische Musik⁴), Susha (klassische Komponistin und Sängerin⁵), Ghana (Modedesignerin⁶), Lakshmipriya (Film und Theaterschauspielerin⁷) und Malini Jeevarathnam (queere Filmemacherin⁸). Ich habe versucht, sie direkt auf diese Themen anzusprechen, denn ihre künstlerischen Arbeiten evozierten diese Fragen. Die mit dem Camcorder geführten Interviews dienten mir zur Sichtbarmachung der unterschiedlichen feministischen Haltungen und ihrer künstlerischen Lebensweise. So fragte ich die jungen, aufstrebenden Künstlerinnen nach ihren privaten Wünschen und Bedürfnissen. Was bedeutet für sie Unabhängigkeit, oder unabhängig zu sein von wem, oder was? Was macht ihr Selbst aus? Wie stark haben ihre künstlerischen Identitäten etwas mit leiblichen Erfahrungen zu tun? Was kann oder soll überhaupt während des künstlerischen Schaffens im Subjekt erfahren werden? Ist Kreativität eine Frage der Privilegierten, sprich eine der Kastenzugehörigkeit? Oder provokant gedacht, ist Kreatives womöglich ein westliches Konzept? Also sich hauptsächlich über sein eigenes, schöpferisches Tun, über kreative Erkenntnisse und innerliche Gemütszustände zu definieren? Weiter fragte ich, welche Bedeutung Religion im alltäglichen Leben der Künstlerinnen besitzt. Welchen emotionalen und identitätsstiftenden Stellenwert evoziert das Heiraten? Und nicht zuletzt, wie sieht es mit den Zukunftsplänen der Künstlerinnen aus? Ist es nicht auch ein westliches Konzept, fünf oder zehnjährige Zukunftspläne und Wünsche zu benennen? Sofia Ashraf beschreibt im Gespräch ein Leben, das sich von Tag zu Tag entwickelte und in dem Kritik an gesellschaftlichen Normen und Werten wichtig wurde:

Here is the interesting thing about women, who grew up in Muslim orthodox households, especially in a country like India. We don't allow us to dream. From a very young age we are taught "don't dream too big!", because your dreams cannot

³ „Es gibt deshalb nicht nur ein ästhetisches Grundbedürfnis in einer Umgebung zu leben, in der ich mich wohlfühle, sondern auch ein Grundbedürfnis mich zu zeigen und durch meine Anwesenheit meine Umgebung atmosphärisch mitzubestimmen. [...] auf diesem Hintergrund muss man die Phänomene der Mode, der Kosmetik und der Selbstinszenierung in Haus und Öffentlichkeit sehen“ (Böhme 2007: 305).

⁴ <https://soundcloud.com/meharbedi> (letzter Zugriff: 30.10.2018).

⁵ <https://www.instagram.com/stories/sushasings> (letzter Zugriff: 30.10.2018).

⁶ https://www.instagram.com/ghana_nb (letzter Zugriff: 30.10.2018).

⁷ <https://www.instagram.com/lakshmipriyaachandramouli> (letzter Zugriff: 30.10.2018).

⁸ https://www.instagram.com/sarcastic_saroja (letzter Zugriff: 30.10.2018).

be bigger than your men's. You need to dream small. Because if you dream big and the dream doesn't happen, it hurts. Nothing leaves a deeper scar than a broken dream. So, our parents told us not to dream, they tell us "contain it, there is no prince charming, in our carma is a bitch, life is unfair!" [...] So, we don't dream, and this kind of conditioning actually follows you for a very long time. [...] I have broken a lot of stereotypes and taboos, but I really never dreamed of leading, leading of much. I lived day by day. I never planned.

Die Videocollage

Audiovisuelle Praxis, im Besonderen die Postproduktion, stellt immer eine Konstruktion dar. Video ist für mich ein wichtiges erfahrbares Medium. Ich habe eine ethnologische Herangehensweise verfolgt und meine gefilmten Sequenzen mit den Teilnehmenden diskutiert. Die Videosequenzen und Bilder, welche ich im Schnitt nun vor, während und nach den Interviews einsetze, sind meinem persönlichen Geschmack und meiner Vorstellung von Ästhetik geschuldet. Sie fungieren als dramaturgische Brücken zwischen den Interviews. Es sind Aufnahmen, die selten im direkten Zusammenhang mit der interviewten Person stehen und somit neue Zusammenhänge und Kontraste erzielen. Alle Teilnehmenden bekommen von mir, je nach verändertem Stand der Postproduktion, eine digitale Version zugesendet und ich erwarte mir Feedback von ihnen. Das Hinzufügen von meinen eigenen Assoziationen sehe ich nicht als Manipulation oder Verfälschung. Ich sehe dies als eine integrale Erweiterung. Es sind meine inneren Bilder und Gedanken, welche die unterschiedlichsten Stimmungen assoziativ und intuitiv zusammenführen. So erlaube ich mir Tieraufnahmen, Naturaufnahmen, Atmosphärisches und Interviews ohne großes analytisches Konzept in einen experimentellen Zusammenhang zu bringen. Letztendlich entspricht diese Form meinem inneren, erlebten Gefühl und intersubjektiven Erfahrungen im Feld. Ich stand größtenteils unbekannten und überraschenden Situationen gegenüber, die ich als Reflexion mit in das filmische Projekt einfließen lasse. Ich entschied mich für eine Interview-basierte, audiovisuelle Auflösung, da ich mir durch die Kamera eine spontane Nähe, Authentizität und Partizipation der Informantinnen erhoffte. Deshalb war es mir wichtig, mit einem Equipment zu hantieren, das mir technisch vertraut war, denn ich musste jeder Zeit allein damit zurechtkommen. Ich kaufte mir speziell für Interviewsituationen einen handgroßen Camcorder und eine kleine Actioncam. Die Actioncam war mir ein nützliches Werkzeug bei chaotischen Straßenaufnahmen und beim Filmen von Menschenansammlungen. Es ging mir nicht darum, geheime Aufzeichnungen von Menschen zu machen, sondern mit einer unauffälligeren Kamera Atmosphären einfangen zu können, ohne dabei besondere Aufmerksamkeit auf mich zu ziehen. Die Arbeiten an den Interviews waren von mir viel partizipatorischer gedacht, wie zum Beispiel eine gemeinsame visuelle Vorbereitung oder auch Kameraführung. So wollte ich zu einer gemeinsamen Autorenschaft gelangen. Doch die Praxis sah anders aus. Alle Beteiligten waren offen und dankbar für die Fragen, den Austausch, aber mehr Zusammenarbeit war in der kurzen Zeit im Feld nicht möglich, denn ein produktives Gemeinschaftsgefühl für ein Medienprojekt liegt ja nicht einfach so vor. Man muss Vertrauen aufbauen, sich zeigen, sich intensiv austauschen. Das braucht Zeit. Man kann nicht nur schnell beobachten, abfragen und aufzeichnen. Um eine im Ansatz partizipatorische, gleichberechtigte Videoarbeit von Anfang an zu erstellen, bräuchte man mindestens eine weitere Aufenthaltsphase. Letztendlich würde ich behaupten, dass meine Videocollage im akademischen Sinne ethnologischen Prinzipien treu bleibt, doch die

relativ kurze Aufenthaltsphase hat viele Fragen an meine Informantinnen zurückgelassen.

Literatur

Böhme, Gernot. 2007. Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik. In: *Einführung und phänomenologische Reduktion: Grundlagentexte zu Architektur, Design und Kunst*. Thomas Friedrich, Jörg H. Gleiter, Hg. S. 287-310. Berlin: LIT.

Latour, Bruno. 1998. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt: Fischer.

TYPISCH FELDFORSCHUNG?

DIE SCHWIERIGKEITEN IM FELD

MARCEL OSTERMAIER

Meine Forschungsreise sollte mich nach Jordanien, in das Land, in dem meine palästinensische Familie mittlerweile lebt, führen. Schon zu Beginn meines Ethnologie-Studiums stand für mich fest, dass mich meine Forschungsreise in ein arabisches Land führen würde. Ich wollte zum ersten Mal für einen längeren Zeitraum als nur ein oder maximal zwei Wochen bei meiner Familie leben. Ich wollte meine Arabisch Kenntnisse verbessern und mich somit auf die Suche nach einem Teil meiner eigenen Identität begeben. Ich wollte diesen Teil meiner Persönlichkeit besser kennenlernen und verstehen; in einer Zeit, in der so viel über den Islam und die „arabische Kultur“ geredet wird, wollte ich meine eigene Sichtweise entwickeln. Und so suchte ich bereits bei meinen vorherigen Familienbesuchen nach einem geeigneten Forschungsthema.

Bei meinem Aufenthalt in Amman im Sommer 2017 fand das Finale des *Arab World Club Cup* statt. In diesem traf die tunesische Fußballmannschaft *Espérance Tunis* auf *al-Faisaly* aus Amman. *Al-Faisaly* gilt als der Verein der jordanischen Bevölkerung, wohingegen sich die in Jordanien lebenden Palästinenser fast ausschließlich mit *al-Wehdat* identifizieren, einem Verein aus einem palästinensischen Flüchtlingslager mit einem klaren Bezug zu Palästina. Das Verhältnis der beiden Vereine ist von einer großen Rivalität geprägt (Raab 2012, Tuastad 1997). Durch die palästinensische Identität meiner Verwandtschaft identifizierten sie sich so sehr mit dem Verein *al-Wehdat*, dass sie in diesem Spiel dem Gegner *al-Faisaly* den Sieg wünschten. Von dieser Beobachtung inspiriert beschäftigte ich mich eingehender mit dem Thema des Nationalismus in Jordanien und seiner Ausprägung im Fußballsport. Mit dem Konzept der Theorie der sozialen Identität nach Tajfel und Turner (1979) sollte der Fokus auf die soziale Identität der Ultragruppen von *al-Wehdat* und *al-Faisaly* gelegt werden. Vor allem die Abgrenzung zu sogenannten Fremdgruppen, in diesem Fall dem Verein *al-Faisaly*, sollte betrachtet werden, woraus Erkenntnisse zu der Frage nach der Rivalität zwischen den Gruppen hergeleitet werden können (Tajfel & Turner 1979: 33ff).

12. Februar 2018: Ich sitze in London Heathrow am Terminal fünf und warte auf meinen Anschlussflug nach Amman. In der Hand halte ich die letzten Stücke Pizza vom vorherigen Abend des Abschieds, in meinem Kopf schwirren viele Gedanken, ich habe viele Fragen.

Was erwartet mich in Amman? Wie komme ich allein in diesem fremden, aber doch bekannten Land zurecht? Wie läuft der Kontakt mit meiner Familie? Ich habe sie noch nie ohne die Begleitung meiner Eltern besucht. Wie funktioniert die Verständigung? Schaffe ich es mein Arabisch zu verbessern? Wie komme ich überhaupt vom Flughafen in die Wohnung meines Onkels? Werde ich auf dieser Reise neue Erkenntnisse gewinnen können, wie werde ich diese gewinnen? Werde ich meine Identität neu (er)finden? Werde ich mich dort eher als Deutscher oder als Deutsch-Palästinenser fühlen? Werde ich mich überhaupt irgendwie einordnen können? Bin ich eigentlich auch Sympathisant von *Wehdat*? Und kann ich dann eigentlich auch Sympathien für *Faisaly* entwickeln?

Was ist bei dem direkten Aufeinandertreffen der beiden Klubs am Freitag passiert? Wieso habe ich so ein Pech und das Spiel findet eine Woche früher statt als ursprünglich angegeben? Kann ich Kontakt mit den Ultras von *Wehdat* aufnehmen? Sind die daran überhaupt interessiert? (Auszug aus dem Feldtagebuch, 12.02.18)

Meine Gedanken werden von einer SMS unterbrochen, mein Onkel wird mich am Flughafen in Amman abholen. Es kann losgehen.

Schon vor meiner Reise musste ich feststellen, dass der jordanische Fußball nicht so organisiert und strukturiert ist wie ich es aus Deutschland gewöhnt bin. Eigentlich hatte ich meinen Reiseplan so zurechtgelegt, dass ich das direkte Aufeinandertreffen von *al-Wehdat* und *al-Faisaly* in meiner ersten Woche beobachten kann. Doch aus einem mir unbekannten Grund fand der gesamte Spieltag eine Woche früher als zunächst angegeben statt. Das für meine Forschung so interessante Spiel zwischen den beiden Rivalen wurde somit am Freitag, drei Tage vor meiner Ankunft, ausgetragen.

In den ersten Tagen meines Aufenthaltes führte ich mit meinen Verwandten viele Gespräche über meine Forschung. Die meisten waren sehr verwundert über die Wahl meines Themas: Es gäbe doch viel größere Probleme im Land, warum interessiere mich so ein nebensächliches Thema. Außerdem wären diejenigen, die Krawalle bei diesen Spielen auslösen und die Rivalität so ernst nehmen alles nur Chaoten und ungebildete Menschen. Aber dennoch identifiziere ich selbstverständlich jeder mit *al-Wehdat*, wir sind ja schließlich Palästinenser. Zudem verfolgte ich die Nachrichten über *al-Wehdat* aufmerksam und musste zu meiner Enttäuschung feststellen, dass aufgrund der Ausschreitungen bei der vorangegangenen Begegnung der beiden Rivalen beide Vereine eine Strafe in Form eines Zuschauerausschlusses für die nächsten zwei Spiele erhalten hatten. Aus geplanten fünf Spielbesuchen wurden zwei, meine Enttäuschung und meine Zweifel steigerten sich. Aber es gab einen Lichtblick, ein Bekannter hatte mir wie versprochen den Kontakt zu den Ultras von *al-Wehdat* hergestellt. Eines der führenden Mitglieder der *Wehdaty Group* schrieb mir und bot mir seine Hilfe an. Jedoch wurde ich in den ersten Tagen regelmäßig auf einen späteren Termin vertröstet.

In den ersten Wochen fiel ich in ein Stimmungsloch, meine Forschung sollte irgendwie nicht so richtig zum Laufen kommen. Ich hatte noch keinen richtigen Kontakt herstellen können, sondern musste mich mit wagen Terminen begnügen. Das für mich wichtigste Spiel hatte ich verpasst und die Chance, unabhängig von dem Kontakt über das Internet mit Fans von *al-Wehdat* ins Gespräch zu kommen, erhielt ich erst beim nächsten Auswärtsspiel in der Nähe von Amman, das zum Ende meines Forschungsaufenthalts stattfand. Zudem war das Wetter sehr kalt und ich fühlte mich in der Wohnung meiner Verwandten am Stadtrand von Amman gefangen.

Die Tage gestalten sich sehr eintönig. Ich schlafe (für deutsche Verhältnisse) sehr lange und befasse mich nachmittags mit theoretischen Ansätzen meiner Forschung und einer Hausarbeit, die ich bald abgeben muss. Meine Cousins sind tagsüber entweder in der Schule oder beim Arbeiten und ich sitze hier in der Wohnung rum und weiß nur wenig mit mir anzufangen. (Auszug aus dem Feldtagebuch, 17.02.18)

Um endlich mal aus der Wohnung zu kommen und um Einblicke in die jordanische Fußballkultur zu bekommen, besuchte ich in den nächsten Wochen mehrere Fußballspiele. Die Tatsache, dass der Großteil der Meisterschaftsspiele in Amman stattfanden kam mir hierbei sehr gelegen. Mein erstes Spiel in einem jordanischen Stadion besuchte ich im King Abdullah II Stadium im Süden Ammans, in der Bevölkerung auch als *al-Quiesmeh* bekannt. Dieses Stadion ist zugleich die Spielstätte der Heimspiele von *al-Wehdat*. In der Umgebung ging ich auf Spurensuche nach Anhaltspunkten für eine Identifikation mit dem Verein *al-Wehdat* oder Hinweisen auf eine palästinensische Community in diesem Viertel. Jedoch konnte ich weder in den wenigen Cafés im Stadionumfeld Fahnen oder sonstige Hinweise entdecken, noch fand ich in der Nähe des Stadions Graffitis mit Bezug zum Verein. Relativ enttäuscht sah ich zudem im Anschluss ein Spiel auf einem niedrigen sportlichen Niveau zwischen dem letzten und dem vorletzten Platz vor handgezählten 16 Zuschauern, denen ungefähr 40 Polizisten und 50 Ordner gegenüberstanden. Zumindest hatte ich keine Angst um meine Sicherheit und der zuckersüße Schwarztee in der Halbzeitpause wärmte mich ein wenig auf.

Aus sportlicher Sicht nichts Besonderes und von einer Fankultur habe ich in den ersten Spielen nicht viel gesehen. Bisher hat mich der jordanische Fußball noch nicht überzeugen können. Die Eindrücke von meinen ersten Spielen reihen sich nahtlos in die bisherige Ernüchterung während der Forschung ein. Schon langsam weiß ich nicht mehr, ob das die richtige Entscheidung war. (Auszug aus dem Feldtagebuch, 20.02.18)

Meine Forschungssituation verbesserte sich auch bei dem ersten Besuch eines Spiels von *al-Wehdat* nicht. Ich sah zwar zum ersten Mal eine volle Tribüne bei einem jordanischen Fußballspiel und genoss die Stimmung und das spannende Spiel, doch in meiner Forschungsarbeit kam ich nicht besonders gut voran. Die Menschen, mit denen ich versuchte ins Gespräch zu kommen, sprachen entweder kein oder nur sehr schlecht Englisch oder zeigten sehr wenig Interesse an einem Gespräch mit mir. Und auch mein Kontakt von den Ultras antwortete mir erst einige Stunden nach dem Spiel. Er war gar nicht anwesend an diesem Abend, da er arbeiten musste.

Das Wetter wurde besser und meine Stimmung steigerte sich. Zwar hatte ich immer noch keinen Kontakt zu den Ultras aufbauen können, aber durch die weitverzweigten verwandtschaftlichen Verbindungen kennt man immer jemanden, der mit jemand anderem verwandt ist. Und so saß ich eines Abends mit dem Torwart von *al-Wehdat* im Hotelzimmer und führte mein erstes Interview. Auch zwei andere Spieler, ein Nationalspieler Jordaniens und der Mannschaftskapitän *al-Wehdats*, kamen zu dem Interview dazu. Am folgenden Tag sollte mein zweiter und auch mein letzter Spielbesuch eines *al-Wehdat* Spiels stattfinden. Durch die Bemühungen einer Bekannten meiner Cousine traf ich mich vor dem Spiel mit einem *al-Wehdat* Anhänger, der sich selbst zwar nicht zu den Ultras zählt, jedoch bei jedem Spiel anwesend ist und viele der Ultras kennt. Mit ihm besuchte ich das Spiel und er konnte mir viele Dinge erklären. Zu einem intensiven Kontakt mit den Ultras kam es aber auch bei diesem letzten Spiel vor meiner Abreise nicht.

20. März 2018: Ich sitze wieder in London Heathrow am Terminal fünf und warte auf meinen Heimflug nach München. In der Hand halte ich auch wieder die letzten Stücke Pizza vom vorherigen Abend des Abschieds. In meinem Kopf schwirren wieder viele Gedanken. Ich konnte

viele meiner Fragen vom Hinflug beantworten, aber ich hatte wieder neue Fragen und neue Probleme, vor denen ich stand.

Jetzt sitze ich wieder hier, selber Ort, selbes Essen, aber einen Monat später. Andere Fragen, mehr Fragen? Mehr Probleme? Ich bin mir unsicher, wie ich meine Forschung einschätzen soll. Vieles lief nicht gut. Werden die Erkenntnisse ausreichen eine Bachelor Arbeit dazu zuschreiben? Habe ich überhaupt etwas Produktives geschafft in diesen vier Wochen? War die Zeit zu kurz? Kann ich stolz sein auf das von mir erreichte? (Auszug aus dem Feldtagebuch, 20.03.18)

Nach meiner Rückkehr fällt es mir schwer, meine Forschung zu reflektieren. Anfangs bin ich mir unsicher, ob ich überhaupt etwas aus meinen Daten machen kann. Vor allem die ersten Wochen in Amman kommen mir sehr unnütz vor, in diesen Wochen habe ich nicht ausreichend arbeiten und forschen können.

Die Wahl meines Forschungsfeldes war anfangs für mich eine perfekte Wahl, ich konnte meine größte Leidenschaft, Fußball, und das Zusammenleben mit meiner Familie verbinden. Vor allem der Aspekt der Familie war mir zu Beginn meiner Reise sehr wichtig, im Nachhinein stelle ich mir jedoch die Frage, ob ich erneut so vorgehen würde. Das familiäre Umfeld war einerseits nützlich und ein Ankerpunkt für mich. Ich konnte in der Wohnung meines Onkels leben und meine Verwandten konnten mir bei der Kontaktaufnahme mit den Spielern und Fans helfen. Andererseits wurde ich durch die familiäre Einbettung unselbstständig und zu bequemlich. Herausforderungen wie die Suche nach einer Unterkunft, das Zurechtfinden in einer fremden Kultur und einem fremden Land oder die simple Bewältigung des Alltags wurden mir von der Familie abgenommen. Auch der Zugang zum Feld gestaltete sich schwieriger als gedacht. Die Thematik wurde in der Zeit meiner Forschung nicht greifbar. Einige Menschen konnten mir mit kleineren Details oder Neuigkeiten weiterhelfen, aber ein fundiertes Wissen zu diesem Thema hatte niemand. Auch der Zugang zu meinem eigentlichen Feld, den Ultras, gelang mir trotz vieler Bemühungen nicht. Die Ultras habe ich ursprünglich ausgewählt, da sie eine organisierte Einheit von Fußballfans darstellen, mit denen ich mir erhofft habe einfacher ins Gespräch zu kommen als mit normalen Fans von *al-Wehdat*. Erst in der letzten Woche meiner Forschung kam ich im Feld an und ich denke, dass ein längerer Aufenthalt mir neue Möglichkeiten und neue Zugänge eröffnet hätte.

Der Zugang zum Feld ist das grundlegendste Element der Feldforschung. Dieser Zugang muss mit einem hohen Aufwand und viel Geduld erarbeitet werden. In dem Forschungsprozess können hierbei auch Rückschläge vorkommen, wie es in meiner Forschung geschah. Aus negativen Rückschlägen können jedoch neue Erkenntnisse über Prozesse im Forschungsfeld gewonnen werden, die mit der Zeit neu eingeordnet und verstanden werden können.

Literatur

Raab, Alon. 2012. Soccer in the Middle East: an introduction. *Soccer & Society*. 13 (5-6): 619-639.

Tuastad, Dag. 1997. The political Role of Football for Palestinians in Jordan. In: *Entering the field: new perspectives on world football*. Gary Armstrong, Hg. S. 105-121. Oxford [u.a.]: Berg.

Tajfel, H./Turner, J.C. 1979. An integrative theory of intergroup conflict. In: *The social psychology of intergroup relations*. W.G. Austin/S. Worchel, Hg. S.33-47. Monterey: Brooks/Cole.

VENICE SURREAL: SPACETIME SUSPENDED ON WATER

SANDRA WELTE

Introduction

Within the wistful melancholy of the water that seems to softly perform a dance of exquisite self-awareness in the canals, I find my reflection mirrored on a surface torn by the sways of waves that are agitatedly rolling from one side to the other. The melodious repercussion of this watery echo breathes the silence of the night as the last nighthawks slowly walk home – thus allowing for ‘La Serenissima’ to sink into her state of blissful eternity, where spacetime has become inversed: time coming to a halt and space shrinking to the dimensions of the labyrinthine structures of the lagoon city while simultaneously circumscribing each other in the most intimate way: time frozen into space and space contained by the oxymoron of the static flow of time. Riveted by this picturesque spectacle, I pause a couple of minutes, before moving on, fully absorbed by this unthinkable reality, a place sui generis whose logics repose on the binary code of a unique urban setting suspended on water, a two-fold code which recalls the inherently dichotomous nature of ‘la grande dame’, Venice.

(Reflections on Venice, 2018)

“If you want to get lost – if you want to escape and hide, vanish for a while, Venice is the place to be,” Ale, a Venetian in his mid-50s, asserts while walking me home at 5am in the morning. It is still dark and as it is Sunday morning, the city does not yet recall the hustle of those busy workdays which portend the advent of another thousands of tourists set to flock to the tiny streets, passages and alleyways of what once constituted the capital city of the former ‘Serenissima Repubblica Vèneta’. I look askance at him and he catches my glimpse of puzzled inquiry. “Well, I guess that you can be here for quite some time and nobody will notice. If you understand how to move. Venice is a weird place, you know”, his words flow from his mind. “A little detached, suspended from reality – surreal, indeed. Surreal, yes, that might be the right word”, he continues.

Venice - A Dichotomous Reality Imagined

An icon of literary projection, a font of inspiration for artists from all over the world, a theatrical place that has mastered the art and spectacle of the mask (Compare Johnsson, 2011) – Venice has continued to constitute a personified rhetoric trope, an allegation of audaciously tempting the limits of an architectural ‘hyperspace’, thereby giving way to manifold interpretations of her psyche. In this respect, ‘La Serenissima’ has been at the centre of the ambitious attempt to grasp her essence which of multifarious kind defies any reductive rhetoric that reposes on a simplistic logic of defining an allegedly objective reality.

Having approximately spent eight months in ‘La Serenissima’, it is only now during my field research that I become aware of how much the entire city reposes on a binary logic, a pattern of the dichotomous which reveals to be inextricably woven into the fabric of the given urban reality. The realm of the public therefore sharply contrasts with the private sphere, unclosing

an interpretative field of the inside versus the outside, while embarking on a juxtaposition of the sacred and the profane, deeply written into the history of Venice. Reminiscent of the sociology of the mask, 'La Serenissima' has given birth to the art of concealing and revealing, many faces donned, thus having become a city that lives through the instant of the imaginary, while consequently tempting the confines of a bounded reality (Ackroyd 2009: 301f.).

It is space, transformed into the realm of a concrete place, which in Venice assumes a notion of a hypothetically existed reality that jocosely plays with the human capacity of ideation and imagination. Inspiring the beautiful, the Venetian reality unfolds by the aesthetically pleasing, thereby becoming an atmospheric place where all senses persevere in a state of heightened alertness. Whereas the visual is stimulated by the splendour of the setting sun that tinges everything in hues of burning red, thus setting the city on fire, it is the smoothly swaying water in the canals, agitated by the means of transport that echoes from the facades of the houses, releasing a pinch of salty smell into the air whereas the Bora wind softly caresses those passing by.

My research question in this respect stems from a deeply personal and highly subjective perception of time and space lived in Venice, a vague impression at first that would gradually manifest itself with more clarity as I began to build my own relationship with 'La Serenissima', a physically present, geographical entity that yet seems to defy the ordinary definition of what by the term of a "city" might be understood. A personification of the City of Water therefore has been the result of manifold scholarly debate, a recurrent phenomenon throughout historical accounts and literary essays stemming from the most illustrious writers of all times that aimed at capturing their own affiliation and personal dedication to Venice.

Sensory Research Approach

In the very same respect, the article at hand shall be read as an attempt targeted at providing a subjectively inspired, evocative synopsis of insights formulated during the roughly five weeks spent in Venice, hereby offering an approach that shall allow for a sensory understanding of the spatiotemporal premises that govern a perceived reality in 'La Serenissima'. On these grounds, the article requires an interpretative reconstruction that seeks to convey a sensual understanding, which partly breaks with the scholarly inspired body of knowledge acquired through the dedicated study of books, hence deviating from the conventions of a chronological synthesis of alleged facts assembled. This approach subsequently pays homage to the very nature of the research which adjacent to questionnaires and interviews was largely conceived as an auto-ethnographic study involving both mind and body alike. Whereas the research was concerned with examining, investigating and elaborating the notion of both time and space, the article shall essentially concentrate on portraying the findings related to a perception of the spatial peculiarities, hereby giving priority to and particularly invoking personal ideas generated. Ensuing from the architectural setting of the city which a priori conditions a specific type of movement either by foot or by boat, it is primordially in virtue of a bodily exposure to the surrounding space that Venice will be perceived. The movement in the streets, in this respect, is characterised by a heightened awareness of one's own corporeality, as the manifold and greatly diverse impressions funneled by the city plunge the individual into a sea of the sensual. 'La Serenissima' accordingly speaks to the senses, involving the visual, the auditive

and the olfactory while at the same time stimulating the haptic, which in virtue of a body inhabited ties the individual to a reality besides simultaneously defining inside versus outside. Within this density of impressions breaking in upon the individual, Venice must be construed as a hyperreality, a place that defying the conventions of everyday existence ignites a heightened self-conscious presence of being-in-the-world, a 'Dasein' in the phenomenal sense where the factual merges with the imaginary.

"Ex uno pluri" – reverting the famous dictum, the city of masks exists her own fate of hiding and revealing. Correspondingly, not one single Venice might be made out – but the city promotes an interpretative approach that throws her countless facets into relief and brings her many faces into prominence. Venice hereby becomes the city "of". The city "of" tourists, "of" lovers, "of" the artists, "of" the lost and "of" the found – the city "of" the locals. All of these differing greatly from each other for suspended along the strings of a reality that responds to the very glance directed at her. Born in another city, even in another country, the eyes I laid upon the city for the very first time would reveal another place to me than the very Venice I met and became acquainted with over the course of time as much as through the lives of both fellow students, local residents or the Venetians themselves. Over the course of time, I'd subsequently develop my very personal relationship with 'La Serenissima', a bond of mutual compliance and companionship. Forced to oppose myself to the sometimes benign, sometimes harsh – sometimes sweet, sometimes adverse reality of life, I saw myself entering into a gradually self-perpetuating dialogue with the city, weaving a most intimate thread that should tie me to Venice, inscribing her into my own existence.

Appropriating the Fabric of Architectural Space

Walking the same distances and paths over and over again, I gradually came to realise how the urban structure and the architectural setting both started to reside, to dwell inside me. My knowledge of the passageways, bridges and squares has by now transcended the purely cognitive mode of retracing the labyrinthine structure of the Venetian maze for I am moreover capable of reproducing the sensually corporeal experience of existing the city. Thinking back to my first days in 'La Serenissima', I become aware of how it was by getting lost in the urban maze that I could perceive a gradual cognitive as much as physical-bodily adaptation to the given space which revealed indicative of a learning process that involved the 'total man' as famously put by Mauss (1979: 101f.), as knowing the city suggests an interpretative approach that recognises the factual appropriation besides incorporation of space. Venice, by these means, has become written into my physical presence as much as into my mental state of existing, no longer an entity separate from me and thereby exclusively grasped cognitively, but moreover an embodied consciousness of the factual premises of this urban reality.

The described effect of actively inhabiting as well as appropriating space is furthermore enhanced due to the density of the architectural setting for space is highly determined by its intrinsic property of being bound, an island clearly delineated and circumscribed, perceptibly contained by water. The factual ubiquity of the element represents a decisive feature of life in the city, determining movement in terms of clearly delineating waterways from those passages used for walking.

At the same time, this aforementioned urban density preconditions an elevated state of physical involvement in the daily enactment of city life. Preconditioned by the narrowness of most streets, one inextricably cannot escape life in its most corporeal dimensions as all senses get involved to a proportionately greater degree. Whereas the visual impressions conflate into a medley of colours, shades and form, the panoply of different smells ranges from pleasant olfactory sensations of freshly baked brioche and roasted coffee to the sometimes pestilent stench of a canal; the ubiquitous humming of the heavy Venetian dialect fills the air paired with the exuberant clamours of the tourist thus constituting an ambient noise of city life the ear will only find release from during the time of night when a divine silence descends upon 'La Serenissima' and the only sounds perceived are those of the echo one's own footfalls produce. This involvement of the senses furthermore concerns the dimension of a 'bodily kinesthetic involvement', as the crowded streets involuntarily define the encounter with other corporealities, thus forcing the individual to decidedly reconsider a state of being-in-the-world. Bringing the sensual to the fore, Venice reverts to a heightened atmospheric density of the urban fabric that is equally subjected to the quirks of the seasons.

Incorporating Venice through the Senses

As I finally decide to schedule my field research for September 2018, I get to experience the first foggy mornings in the lagoon city. All of a sudden, the atmosphere in the city seems to grow much denser, a morbid texture of the clandestine, the unknown, the secretive embracing the buildings and hanging over the basin along the Riva degli Schiavoni – a veil of the imaginative, the hypothetical, the yet-to-come thrown over the island of Venice. Unconsciously, the city evokes allusions of a diva clad in the mysterious that speaks to the senses, a spectacle that inevitably induces metaphors of comparison which purport a personification of 'La Serenissima' as an entity of her own. Consequently, Venice elicits individually conditioned, sensuous reactions of those residing, living, sojourning and staying in the City of Water owing to aforementioned variety of factors that altogether inspire a heightened state of sensual awareness. On this account, the city repudiates any reaction of impassiveness but forces every individual to actively engage with her, an inescapable fate by which reality is constituted.

Whereas my personal relationship with Venice – a gradually more intensively growing bond – constituted one facet of my field research, it was the personal involvement within the given social field that furthermore framed my research. Accordingly, I succinctly started to endorse a new habitus of arranging everyday affairs and quotidian life inspired by the lively interaction with the Venetians that over the course of the four weeks no longer recognised me as a tourist but who would on the contrary consider me a permanent resident, thus changing their attitude towards me for in their eyes I had overcome the status of the occasional visitor. It was through this exchange that I learnt how distance in Venice is calculated by indicating a precise amount of time needed in order to arrive in a specific place instead of metres walked, whereas time can be easily read within the urban space by means of paying attention to the flux of tourists as much as the interplay of light and shade in the squares. Furthermore, I become aware of how the Venetians desperately seek to avoid long distances within the city, preferably staying in the part of the city where they live, thus trying not to leave their sestiere¹.

¹ A sestiere (Ital. "sesto" = "sixth") is one of six districts the main island of Venice is divided into. Along with the church

Amused by this attitude at the beginning of my fieldwork, I realise how I gradually endorse the same behavioural patterns, thus frowning at the thought of being forced to leave my flat, especially after moving into another apartment of some friends` who live at the other end of the city. Space, in this respect, appears to be intrinsically tied to my own bodily existence for it may only be overcome through individual movement.

Bound by the abstract nature of my research topic, which owing to its volatile kind defies most conventional approaches of doing an anthropological field research, these given circumstances yet allow for a creative approach involving an array of variegated methods, while primarily drawing on the "I" as an ethnographic resource, incorporating both body and mind. Against most assumptions - my own included - the findings generated during the stay have by far transcended the amount of insights expected, offering an artfully assembled potpourri, a collage of ideas formulated and perceptions verbalised. Once more it is in retrospect, that I am left with one question: Where did all the time of my research just go?

References

Ackroyd, Peter. 2009. *Venice. Pure City*. London: Vintage Books.

Johnson, James H. 2011. *Venice Incognito. Masks in the Serene Republic*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Mauss, Marcel. 1979. *Sociology and Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

parishes, it served as an administrative unit in the past and can nowadays be compared to urban quarters/boroughs.

ETHNOGRAPHISCHE EINBLICKE

FORSCHEN WÄHREND DES *TEEJ*-FESTES IN DER NEPALESISCHEN DIASPORAGEMEINSCHAFT IN LEUVEN, BELGIEN

SILKE SUBEDI

Fast alle Nepalis, die ich kenne und die in Europa wohnen, haben irgendeine Verbindung nach Leuven, einer Stadt in Belgien mit ungefähr 100 000 EinwohnerInnen. Obwohl diese Zahl nicht besonders hoch ist, leben dort nicht wenige Nepalis. In mehreren Gesprächen im Vorfeld meiner Forschung wurden unterschiedliche Zahlen zu den in Leuven lebenden Nepalis genannt. Die Nennungen schwankten zwischen 400 nepalesischen Familien und 4000 Personen. Daher waren Netzwerke das Thema meiner Forschung. Ich wollte untersuchen, in welche Netzwerke die nepalesische Diasporagemeinde in Leuven, ihre Mitglieder und Organisationen, eingebunden sind und welche Bedeutungen den verschiedenen Netzwerkbeziehungen gegeben werden.

Bevor ich mich nach Leuven aufmachte, stellte ich viele Überlegungen an, wie ich meine Forschung durchführen sollte. Ich fragte mich, wie ich möglichst viele Nepalis treffen könnte und was ich machen würde, falls es keine Veranstaltungen der Diasporagemeinde geben sollte, die ich unbedingt in meine Forschung miteinbeziehen wollte, da ihnen eine wichtige Rolle bei der Formung und Unterhaltung von Netzwerkbeziehungen zukommt. Dies wurde mir bereits im Vorfeld berichtet. Meine Sorgen waren jedoch unbegründet, so dass ich mich im Nachhinein frage, ob ich nicht noch einmal hinfahren müsse, um auch Alltag zu erleben, denn während meiner Forschungszeit fand das Hindufest *Teej* statt. Ich kannte das Fest bereits aus Nepal und wusste, dass Frauen an diesem Tag zu ihren Elternhäusern gehen, um dort gemeinsam mit ihren Müttern, Großmüttern, Schwestern, Tanten, Töchtern und Nichten zu tanzen und zu fasten. Ich kannte es jedoch als eintägiges Fest, das die Zeit davor und danach nur wenig beeinflusst. Ich kannte auch die Übertragungen aus dem Fernsehen vom wichtigsten Shiva-Tempel in Nepal, dem *Pashupatinath Mandir* in Kathmandu, wohin an diesem Tag jährlich hunderttausende Frauen strömen. Ich rechnete jedoch nicht damit, dass das Fest in Leuven meine gesamte Forschungszeit prägen sollte.

Eindrücke von Leuven

Mein erster Tag in Leuven, der über zwei Wochen vor dem eigentlichen Fest lag, war bereits von *Teej* geprägt. Ich konnte während meiner Forschungszeit bei der Schwester eines nepalesischen Freundes aus München und ihrer Familie in Leuven wohnen. Dadurch hatte ich von Beginn an viel Kontakt mit Nepalis in Leuven und sofort einen Einstieg ins Feld. Es ist im Nepalesischen typisch, sich nicht mit Namen anzusprechen, sondern mit Verwandtschaftsbeziehungen, weswegen ich meine Gastgeberin *Dijyu* (respektvoll für ältere Schwester) nenne und dies auch in diesem Text tue. Sie lud mich bereits am ersten Abend ein, mit ihr zu Freundinnen zu gehen, um *Teej* zu feiern. Nach einigen Überlegungen siegte jedoch meine Müdigkeit über die Angst etwas zu verpassen und ich entschied mich zuhause zu bleiben. Diese Angst war aber völlig unbegründet, denn *Dijyu* ging an den meisten Abenden in den nächsten zwei Wochen nach der Arbeit aus, um mit Freundinnen zu feiern.

Neben den Feierlichkeiten gab es jedoch noch eine Reihe weiterer Dinge, die bemerkenswert waren. So verging kein Tag in Leuven, an dem ich kein Nepalesisch auf der Straße hörte. Seit ich von meiner Forschung in Leuven zurückgekehrt bin, habe ich aktiv darauf geachtet, wie oft ich in München Menschen auf der Straße Nepalesisch sprechen höre und in diesen sechs Wochen ist mir nur eine Person begegnet. Der Höhepunkt wurde an meinem vorletzten Tag in Leuven erreicht. Ich war nicht wie sonst mit dem Fahrrad, sondern zu Fuß unterwegs und mir begegneten etwa 20 Nepalis. Diese Beobachtung wird auch durch einen meiner Interviewpartner bestätigt: „Did you go to this Brusselsestraat? Basically if you go there you can at least get five *namastes* on the street“.

Die zentral gelegene Brusselsestraat ist der Ort, an dem sich das öffentliche nepalesische Leben zu konzentrieren scheint. Bereits bei meinem ersten Besuch in Leuven vor zwei Jahren wurde mir davon erzählt und während meiner Forschung fand ich mich häufig in dieser Straße wieder. Sie ist relativ zentral gelegen und es folgt ein nepalesisches Geschäft auf das Andere. Neben drei nepalesischen Supermärkten gibt es hier auch zwei Restaurants, die nepalesisches Essen anbieten. Insgesamt habe ich in Leuven knapp 20 solcher nepalesischer Geschäfte gezählt, Geschäfte und Restaurants, die zwar von Nepalis geführt werden, aber keine nepalesischen Produkte anbieten, sind hierbei nicht einberechnet. Dies überstieg meine vorherige Online-Recherche bei Weitem und ist nicht annähernd mit der viel größeren Stadt München zu vergleichen, wo es nur zwei nepalesische Restaurants gibt.

Das Leben in der Familie hat mich des Öfteren an das Leben in Nepal erinnert. Wir aßen jeden Tag *Dal Bhat* (Reis, Linsensuppe und Curry) mit frisch geerntetem nepalesischem Spinat aus dem Garten. Jeden Tag konnte man damit rechnen, dass unangemeldeter Besuch vorbeikommt. Dies galt sowohl für nepalesische Bekannte als auch für die belgische Nachbarsfamilie, die fast jeden Tag durch die Terrassentür hereinkam. Essen wurde selbstverständlich geteilt und es wurde viel Freizeit gemeinsam verbracht. Sie stießen abends auch zu der *Teej*-Party „bei uns zuhause“ hinzu.

***Teej*-Festivitäten**

Jeden Abend fand eine *Teej*-Party in einem anderen Haus statt, manchmal kleiner, manchmal größer, aber immer mit gutem Essen, lauter Musik und Tanz. Dies hatte jedoch nicht, wie ich zunächst vermutet hatte, begonnen als ich ankam, sondern bereits zwei Wochen zuvor. Für mich erreichten die Feierlichkeiten den Höhepunkt gegen Ende meines Aufenthalts, als ich an drei Veranstaltungen hintereinander teilnahm und dann die vierte Einladung ablehnen musste, da es zu anstrengend wurde.

Am Tag vor dem eigentlichen *Teej*-Fest wird normalerweise gut gegessen, um sich auf das bevorstehende Fasten vorzubereiten. Dann fasten die Frauen einen ganzen Tag lang; es wird getanzt und man verbringt gemeinsam eine schöne Zeit. Mir wurde erklärt, dass unverheiratete Frauen für einen guten Ehemann fasten und verheiratete Frauen für die Gesundheit und das Wohlergehen ihres Mannes.

Mishra (2011) erläutert in ihrem Artikel die mythische Bedeutung dieses Festes, bevor sie auf die heutige Bedeutung für Frauen eingeht. Die Göttin Parvati soll das Fest begründet haben, indem sie, aus dem Wunsch heraus den Gott Shiva als Ehemann zu bekommen, sehr streng gefastet habe und er so beeindruckt von ihrer Liebe gewesen sein soll, dass er sie geheiratet habe. Traditionell wurde das Fest vor allem von verheirateten Frauen aus höheren Hindu-Kasten gefeiert, um für die Gesundheit ihrer Ehemänner zu fasten und zu beten (Mishra 2011: 83f.). Heute wird das Fest jedoch von Frauen aus allen Gemeinschaften in Nepal gefeiert. Eine Frau, mit der ich mich auf einer *Teej*-Party lange unterhalten habe, erzählte mir, dass dieses Fest von ihrer ethnischen Gruppe früher nicht gefeiert wurde und der typische Tanzstil, den außer uns nahezu alle anderen Frauen beherrschten, auch nicht typisch für ihre Ethnie sei und sie daher ein bisschen unsicher sei. Aber sie komme trotzdem jedes Jahr für *Teej* nach Leuven, da es in ihrem Wohnort keine Nepalis gebe und ihr das Fest so gut gefalle.

Mishra (2011) erläutert, dass einige FeministInnen dieses Fest kritisieren, da es die patriarchalen Strukturen in Nepal verstärke, während andere sagen, dass das Fest häufig zu einer Ausrede zum Feiern geworden ist (Mishra 2011: 84). Bei oberflächlicher Betrachtung legen dies auch meine Beobachtungen nahe. Für etwa vier Wochen treffen sich die Frauen nahezu jeden Abend in einem anderen Haus und feiern. Dafür ziehen sie ihre *Saris* (typische Kleidung, siehe Foto) an, schminken sich und legen Schmuck an. Bei genauerer Beobachtung und Interpretation entsteht aber ein anderes Bild. Die Frau, die jedes Jahr für *Teej* nach Leuven kommt, hat ansonsten wenige Möglichkeiten ihren *Sari* anzuziehen und ihren nepalesischen Schmuck zu tragen, wie sie mir erläuterte. Neben ihr habe ich weitere Frauen kennengelernt, die extra für *Teej* nach Leuven kommen, um mit anderen nepalesischen Frauen zu feiern; und *Dijyu* hatte bereits eine Woche vor der Party bei uns begonnen voller Vorfreude zu planen. Es sei eine schöne Gelegenheit Freundinnen einzuladen und gemeinsam zu feiern, wie sie mir sagte. Dieses Fest wird mit Frauen unterschiedlichster Zugehörigkeit gemeinsam gefeiert. Es gibt kein Elternhaus, in das man zurückkehrt, um dort zu feiern, also werden die Feierlichkeiten zeitlich auf mehrere Wochen ausgedehnt und in den Häusern von Freundinnen und Bekannten veranstaltet. Das heißt zum einen, dass ein „Nepalesisch-sein“ im Rückbezug zur Heimat inszeniert wird und zum anderen, dass die Feierlichkeiten ein Gefühl von Gemeinschaft und Gleichheit erzeugen.

Dies bestätigt auch Mishra (2011) in ihren Beschreibungen, wie sich das *Teej*-Fest verändert hat:

Many organizations organize Teej get-together and bring women of different ethnic groups together and make them feel united. [...] Now Teej is not only a festival for wearing beautiful clothes and looking beautiful. In the present cross-cultural context it no longer remains a caste specific one. (Mishra 2011: 88f.)

Mit dieser Aussage unterstützt sie ihr Argument, dass die Art, wie *Teej* heute gefeiert wird, zum *women empowerment* beiträgt, anstatt es zu behindern. In Leuven ist das Fasten in den Hintergrund und die Freude über das gemeinsame Tanzen in den Vordergrund gerückt. Zudem schließe ich aus meinen Gesprächen, dass das Fasten nicht als Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner gesehen wird, sondern als eine Möglichkeit, um für einen geliebten Menschen zu beten und ihm Gutes zu wünschen. Nach dem langen Fastentag, an dem weder gegessen noch getrunken wird und der anschließenden *Puja* (hinduistische Gebetspraxis) sprach ich mit

einer der Frauen über meine Erfahrungen und sie machte deutlich, dass es nicht wichtig sei, ob ich wirklich glauben würde, dass mein Fasten meinem Mann Gesundheit bringe, es sei egal wie man für seine Geliebten bete, denn für sie gäbe es kein falsch oder richtig, aber der Gedanke zähle. Ich denke, dass das Fasten, das traditionell der Verehrung des Ehemannes diene, nicht einseitig als solches betrachtet werden sollte. Vielmehr stellt es einen von vielen Wegen dar, um für geliebte Menschen gute Dinge zu wünschen.



*GEMEINSAM MIT DEN ANDEREN FRAUEN AUF EINER TEEJ-FEIER
(SILKE SUBEDI 2018)*

Netzwerke

Der Sohn des nepalesischen Freundes aus München stellte den ersten Kontakt zu einem Interviewpartner her. Meinen Interviewpartner traf ich in einem Café in der Brusselsestraat. Zu unserem Treffen kam er einige Minuten zu spät, da er einen Freund getroffen hatte. Dieser Freund ist der Sohn der Cousine meines nepalesischen Ehemannes, die ebenfalls in Leuven wohnt. Sie traf ich auf einer *Teej*-Veranstaltung in der Nachbarschaft das erste Mal zufällig, denn wir hatten ausgemacht uns erst ein paar Tage darauf zu sehen und auf die große *Teej*-Party zu gehen, die von zwei nepalesischen Organisationen in einer großen Halle in der Stadtbibliothek veranstaltet wurde. Die Cousine meines Mannes leitete die Veranstaltung, an der mehrere hundert Frauen teilnahmen, da sie ein führendes Mitglied einer der Organisationen ist. Ein Mitglied der anderen Organisation kam in der Anfangsphase der Party auf mich zu, um Wahlkampf zu machen, da er in den Regionalwahlen im Oktober antreten wollte. Dies erwies sich als eine sehr gute Gelegenheit, um mehr über die Organisationen der Nepalis in Leuven zu erfahren. Sein Wahlplakat hing einige Tage später sowohl an unserem Fenster als auch am Fenster eines nepalesischen Nachbarn. Dieser erzählte mir, dass neben ihm noch ein weiterer

Lokalpolitiker mit nepalesischen Wurzeln um seine Stimme geworben hatte. Des Weiteren erläuterte er in unserem Interview, wie er nach Leuven gekommen sei. Zunächst sei er in Deutschland gewesen, bis ihn Bekannte nach Leuven „gerufen“ hätten. Diese Bekannten wiederum waren die Eltern meines ersten Interviewpartners.

Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie vernetzt die Nepalis in Leuven sind. Leuven scheint eines der wichtigen Knotenpunkte im Netzwerk der in Europa lebenden Nepalis zu sein.

Fazit

Alle Interviews, die ich in der Zeit in Leuven durchgeführt habe, drehten sich in irgendeiner Weise um *Teej*. Es verging kein Tag, an dem das Fest nicht thematisiert wurde. Sogar einige Tage nach dem Fest gab es eine weitere Einladung zu einer *Teej*-Feier, obwohl die Zeit des Festes nun eigentlich endgültig vorbei war. Bei den gemeinsamen Feiern wird „Heimat“ und „Nepalesisch-sein“ zelebriert. Gleichzeitig wird dadurch ein Gefühl der Gemeinschaft der nepalesischen Diaspora in Leuven, das ein Zentrum im europäischen Netzwerk darstellt, erzeugt. Ich konnte viel über die Netzwerke lernen, indem ich gesehen habe, wie sie funktionieren. Die vielen *Teej*-Feiern und dazugehörigen Fotos auf *Facebook* halfen dabei, das Netz von Beziehungen zu erkennen und sichtbar zu machen.

Auch wenn ich sehr dankbar für die vielen Kontakte bin, die ich durch die Feiern knüpfen konnte, hätte ich mir dennoch manchmal mehr Alltag gewünscht, da aufgrund der vielen Partys kaum Zeit blieb, um abends zusammensitzen und zu reden oder Freunde außerhalb der Feiern zu treffen. Ich habe das Gefühl, dass ich den Alltag der Nepalis in Leuven kaum kennenlernen konnte. Allerdings folgen nach dem *Teej*-Fest schon die nächsten Feiertage und es stellt sich die Frage, ob das gemeinsame Feiern nicht auch Teil des Alltags der Nepalis in Leuven ist?

Literatur

Mishra, Indira. 2011. Discourse of Women Empowerment in the Making of *Teej*. In: *Jodem: Journal of the Department of English Mahendra Multiple Campus, Dharan* 3: S.81-91.

ANTI-MACRISMO, ANTI-KIRCHNERISMO UND DAS GESPENST DES PERONISMUS

– POLITISCHE DISKUSSIONEN IN ARGENTINIEN IN ZEITEN DER NEO-LIBERALISIERUNG

ANDREAS STOIBER

Argentinien ist ein Land mit einer reichen Protestkultur und einer Vielzahl an sozialen Bewegungen, die als Resultat der Wirtschaftskrise des Jahres 2001 heraus entstanden sind. Vierzehn Jahre nach dieser wird im Jahr 2015 ein Kandidat gewählt, der mit einer ähnlichen neo-liberalen Agenda zu Werke gehen wollte, welche das Land schon einmal ins Chaos gestürzt hatte. Etwa drei Jahre sind seit seinem Amtsantritt bereits vergangen. Ich ging mit zwei Leitfragen ins „Feld“: Wie konnte es nach den Ansichten junger Argentinier*innen in Buenos Aires zu diesem Machtwechsel und ein Stück weit auch zu diesem Ideologiewechsel kommen? Und was für Auswirkungen hatte die Wahl und die politischen Wandlungsprozesse seither auf die alltägliche Wahrnehmung der jungen Argentinier*innen?

Eine meiner Sorgen war, ob das Thema Politik nicht vielleicht ein Tabu darstellt und ich mit dieser Frage ins Leere laufen würde oder mein gegenüber in Rage versetzen könnte. Vor Ort stellte sich diese Sorge als einerseits berechtigt und andererseits hinfällig heraus. Viele meiner Gesprächspartner*innen betrachteten das Thema Politik als nervig oder kritisch. Das hält sie aber noch lange nicht davon ab, es ausführlich und differenziert darzulegen, warum sie das so sehen. So kam es beispielsweise zu der Situation, dass mir vor einer Bar von einem jungen Argentinier, nachdem ich ihm berichtete, was ich mit meiner Forschung so vorhabe, erläutert wurde „Hier in Argentinien sprechen wir nicht gerne über Politik, weil ...“. Darauf folgte eine einstündige Erläuterung der aktuellen Probleme der politischen Situation des Landes. Es schälten sich für mich mit der Zeit zwei grobe Lager heraus, von deren Standpunkten aus die politische Lage in Argentinien interpretiert werden kann. Um hier mitdiskutieren zu können, sind ein paar Grundbegriffe bzw. Grundwissen notwendig.

Generell ist die Politik in Argentinien an einen Personenkult gebunden. Verschiedene Parteien schließen sich vor einer Präsidentschaftswahl zu Koalitionen zusammen und stellen dann einen gemeinsamen Kandidaten oder eine Kandidatin auf. Obwohl der/die Kandidat*in einer bestimmten Partei und dem dazugehörigen Wertekomplex angehört, bleibt ihm/r nach der Wahl die freie Hand, ob er/sie sich diesen Werten weiter verpflichtet fühlt oder doch andere Methoden der Regierungsführung anwenden möchte. Die Person rückt somit ein Stück weit von der hinter ihr stehenden Partei ab. Beispielsweise wird aktuell die Debatte zwischen den Methoden und Ideologien des „Kirchnerismo“ (basierend auf Christina Fernández de Kirchner und ihrem verstorbenen Mann Néstor) und des „Macrismo“ (basierend auf Mauricio Macri) geführt.

Über all dem schwebt das Gespenst des Peronismus, benannt ebenfalls nach einem Politiker namens Juan Domingo Perón. Juan Perón wurde 1946 Präsident von Argentinien. Als General des Militärs kam er an die Macht, da er sich selbst zum Vertreter der Armen und

Unterdrückten ernannte, der den Eliten an den Kragen wollte. Was folgte, ist für die einen der Anfang des Untergangs des Landes und für die anderen ein Sieg für die Arbeiterklasse und Gewerkschaften. Unter Peron kam es zu Umverteilungen, Sozialhilfsprogrammen, aber auch zu Enteignungen. Dabei lässt sich Perons Politik nicht so einfach dem rechten oder linken Spektrum zuordnen. Zum einen leistete er viel für die Arbeiterklasse und Gewerkschaften, worunter wiederum der Wohlstand der Eliten und von Teilen der Mittelschicht leiden musste. Somit zeigte er eine sozialistische Herangehensweise. Den einen wurde vom Staat eine Nähmaschine oder ein Fahrrad geschenkt, anderen wurde das hart erarbeitete Ferienhaus enteignet. Zum anderen bediente er sich totalitären Strategien und so wurden unter ihm jegliche kritische Stimmen, egal ob von links oder rechts, im besten Falle zensiert, im schlimmsten Falle verfolgt, festgenommen und gefoltert. Zu diesen Zügen seiner Politik, die sich nicht nur in der Unterdrückung der Opposition, sondern auch in Form von Staatspropaganda widerspiegeln, ließ er sich auch durch den europäischen Faschismus von Mussolini und Franco inspirieren. Letztendlich fokussierte er sich mit seiner Politik auf die arbeitende Klasse und bediente sich verschiedenster Methoden, um seine Macht zu halten. Nicht nur hinterließ er dem Land einen großen Schuldenberg wegen seiner Sozialreformen und Investitionen im öffentlichen Sektor. Sein Erbe, der Peronismus, spaltet das Land noch bis heute in Verfechter und Gegner seiner Person und seiner Politik. Generell verbindet viele Vertreter*innen dieser Richtung die Hinwendung zur arbeitenden und unteren Klasse und weg von den Interessen von Großgrundbesitzer*innen und der Eliten. Gegner*innen werfen ihm Populismus, Korruption und totalitäres Vorgehen vor.



GRAFFITI IN DER AVENIDA DE MAYO (ANDREAS STOIBER 2018)

Widmen wir uns noch kurz dem historischen Moment der Finanzkrise und des Staatsbankrotts von 2001. Nach der Militärdiktatur und den ersten wackligen Jahren der Rückkehr der Demokratie in Argentinien, kam zwischen 1989 und 1999 der Kandidat des peronistischen Lagers, der eher dem rechten Spektrum zuzuordnen ist, Carlos Menem, an die Macht. Unter seinem Privatisierungskurs erlebte das Land eine Periode des Reichtums. Doch das Glück dauerte nicht ewig an. Nachdem die goldenen Wirtschaftsjahre vorüber waren und die Einnahmen aus den früheren staatlichen, zu dem Moment bereits privatisierten Unternehmen fehlten, stiegen statt Gewinnen vielmehr die Schulden des Landes bis es im Dezember 2001 den Staatsbankrott verkünden musste. Das Tagesgeschehen der folgenden Wochen war von Hyperinflation und Plünderungen geprägt und als der Staat die Bevölkerung davon abhalten wollte, auf die eigenen Konten zuzugreifen, eskalierte die Situation. Tausende Argentinier*innen trieb es auf die Straße und es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen mit der Polizei (Aufmkolk 2018: 1). Nach drei gescheiterten Regierungsversuchen innerhalb von drei Jahren übernahm 2003 Nestór Kirchner das Amt, schickte die Sparauflagen des Internationalen Währungsfonds (IWF) sowie die neoliberale Agenda zum Teufel und versuchte durch eine Abschottung und zentrale Lenkung der Wirtschaft durch den Staat das Land wieder auf die richtige Bahn zu bringen. So wuchs die argentinische Wirtschaft von 2003 bis 2007 durchschnittlich um mehr als acht Prozent (Wagner 2010: 2).

Im Folgenden möchte ich versuchen, ein wenig Licht auf die Narrativen zu werfen, die sich bei meinen politischen Diskussionen mit jungen Argentinier*innen in Buenos Aires herauskristallisiert haben. Ich treffe dabei eine grobe Unterteilung in die Perspektive des „Anti-Kirchnerismo“ und des „Anti-Macrisimo“. Ich beziehe mich hierbei auf den Kommentar einer meiner Gesprächspartner, der mir erklärte, dass man in Argentinien immer mehr gegen als für eine Kandidatin oder einen Kandidaten ist. Diese Unterteilung stellt selbstverständlich eine starke Vereinfachung der Ansichten und Meinungen meiner Gesprächspartner*innen dar sowie der Rolle, welche ich ihnen zuschreibe. Dieser Schritt erscheint mir jedoch notwendig, um überhaupt einen Ansatzpunkt für die Analyse meiner Erfahrungen und Ergebnisse der politischen Diskussionen mit jungen Argentinier*innen bieten zu können. Es soll jedoch angemerkt werden, dass die Identität meiner Gesprächspartner*innen nicht alleine durch eine der beiden hier benannten Perspektiven determiniert ist. Viel eher setzt sich ihr Charakter durch eine Vielzahl von unterschiedlichen Facetten zusammen, welche zu differenzierten Ansichten und Meinungen führen. Sie vertreten also nicht nur die eine Perspektive auf die politischen und gesellschaftlichen Prozesse in der Gesellschaft. Vielmehr verkörpern meine Gesprächspartner*innen mehrere Rollen, sowohl von ihnen selbst gewählte als auch ihnen im gesellschaftlichen Alltag zugeschriebene. Die politischen und gesellschaftlichen Prozesse werden somit von den jeweiligen Gesprächspartner*innen anhand von diversen Kriterien aufgrund der eigenen Verkörperung von einer Vielzahl gesellschaftlicher Rollen bewertet, ähnlich wie im Falle des Konzepts der „Intersektionalität“, wie es die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw (ebd. 2018) im Hinblick auf Diskriminierung beschrieben hat. Im Folgenden möchte ich mich auf die beiden Narrative des „Anti-Macrisimo“ und des „Anti-Kirchnerismo“ beschränken, wobei beide als Ergebnis der Kombination mehrerer unterschiedlicher gesellschaftlicher Rollen zustande kommen. Dabei geben sie eine Zusammenfassung meiner Ergebnisse aus einer Vielzahl an Gesprächen mit jungen Argentinier*innen mit jeweils individuellen Schwerpunkten und Abweichungen des hier angegebenen Narrativs wieder.



*STRAßENKREUZUNG AVENIDA 9 DE JULIO UND AVENIDA DE MAYO
(ANDREAS STOIBER 2018)*

Beginnen wir mit dem Narrativ des „Anti-Macrismo“. Bezüglich der Wahl wird der Erfolg Macris vor allem durch seine Einbeziehung der sozialen Medien sowie dem Fokus seines Wahlkampfes auf die Mittelklasse („clase media“) erklärt. Dabei etablierte Macri kein grundlegendes eigenes Programm. Vielmehr verfolgte er die Wahlkampfstrategie, sich als das Gegenstück bzw. die lange erwartete Alternative zu Christina Kirchner und ihrer Politik darzustellen. Die Mittelklasse war mit ihrer Politik, die den Fokus auf die Armen und die untere Klasse („clase baja“) legte, nicht zufrieden und sah sich mit Macri und dessen gezielten Versprechen besser vertreten. Macri appellierte an den Teil der Mittelklasse, welcher sich wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg erhofft, um Teil der oberen Klasse („clase alta“) zu werden. Jedoch übersah die Mittelklasse den entscheidenden Punkt, dass Macri nur vorgab, seine Reformen zu ihrem Wohle zu gestalten. Er ist vor allem ein Präsident der Unternehmensbesitzer*innen und der oberen Klasse („clase alta“). Laut den Gesprächspartner*innen, die ich dem Anti-Macrismo zuordnen würde, nützen seine Reformen in erster Linie diesen und schaden ansonsten der Allgemeinheit, vor allem durch die von ihm angekündigten Kürzungen der Sozialgelder und Massentlassungen aufgrund von Sparmaßnahmen.

Von Gegner*innen Macris wurden im Hinblick auf die aktuelle Situation die schlechten Auswirkungen der neoliberalen Reformen und der Sparmaßnahmen hervorgehoben, die aktuell

im alltäglichen Leben wahrnehmbar werden. Die Preise für Strom, Wasser, Mieten, Infrastruktur (Bus und U-Bahn) und Lebensmittel steigen rapide an. Jedoch werden die Löhne nicht im gleichen Verhältnis dazu erhöht, weswegen sich die Leute weniger leisten können als bisher, was vor allem ärmere Argentinier*innen stark betrifft. Gleichzeitig sinken Steuern und Zölle für Unternehmen, was zu mehr Investitionen und somit zur Eindämmung der Inflation führen soll. Allerdings sieht der Teil meiner Gesprächspartner*innen, welchen ich dem Anti-Macrismo-Narrativ zuordnen würde, diese Entwicklung als reinen Erfolg der Unternehmensbesitzer*innen und der oberen Klasse. Um die Sparmaßnahmen des Internationalen Währungsfonds (IWF) einzuhalten und für Investor*innen attraktiv zu wirken, müssen der Regierung zu Folge die Kosten eingedämmt werden, was in Form von massenhaften Entlassungen geschieht. Während die Unternehmen staatliche Unterstützung genießen und weniger Steuern und Zölle zahlen müssen, verlieren tausende Argentinier*innen ihren Arbeitsplatz und müssen mit den erhöhten Lebenshaltungskosten kämpfen und gleichzeitig mit einer Verringerung ihrer Sozialleistungen rechnen. Letztendlich ist der Preis für die theoretische wirtschaftliche Stabilisierung des Landes das Allgemeinwohl. Von Gesprächspartner*innen, die dem Narrativ des Anti-Macrismo zuzuordnen sind, wurden des Öfteren Parallelen zwischen den aktuellen Entwicklungen und der Lage kurz vor der Krise von 2001 gezogen. Gleichzeitig wird mit den erweiterten Befugnissen für die Polizei und das Militär und dem härteren Vorgehen bei Demonstrationen gegenüber Systemkritiker*innen Angst vor Zuständen ähnlich wie denen zu Zeiten der Militärdiktatur geäußert. Ein Gesprächspartner sah eine Art zirkuläres Schema in der Geschichte der Politik Argentiniens. Er meinte zuerst würde das Land durch Privatisierungen ausverkauft und in die Krise geführt. Dann würde ein/e linke Politiker*in versuchen, es wieder langsam aufzubauen.

Wenden wir uns nun dem Narrativ des „Anti-Kirchnerismo“ zu. Laut diesem ist die aktuelle Lage des Landes vor allem dem Versagen der vorherigen Regierung des Kirchner-Ehepaares zuzuschreiben. Die Misere des Landes begann laut beispielsweise einer meiner Gesprächspartner, der zu der damaligen Zeit an einer privaten Universität studierte, jedoch schon mit dem Beginn des Peronismus und dem damit einhergehenden Populismus. Der erhebliche Ausbau der Sozialprogramme führte dazu, dass sich das Land stark verschuldete, womit sich auch alle weiteren historischen Entwicklungen erklären lassen. Perón hat das Land aber nicht nur finanziell ruiniert, sondern auch durch seine populistische Rhetorik in Form einer Kampfansage an die Elite gespalten. Sein Erbe lebt in aktuellen peronistischen Kandidat*innen weiter. Die protektionistische Politik der Kirchners war ein Fehler und stellt nur eine Verdrängung der tiefliegenden Probleme des Landes dar. Zudem waren die Politiker*innen der ehemaligen Regierung extrem korrupt und haben auf verschiedenste Art und Weise das Land um Millionen von Pesos bestohlen. Dabei dienten die Sozialprogramme dazu, sich die Stimmen für die Wiederwahl von den Armen und der unteren Klasse zu sichern. Obwohl durch die Zahlungen der Sozialgelder vielen schlechter gestellten Personen geholfen wird, sei ein Problem des Landes, dass viele nicht arbeiten wollen, stattdessen nur ständig demonstrieren oder sich beschweren und dafür noch durch Staatsgelder versorgt werden. Diese Meinung teilte beispielsweise auch der junge Argentinier vor der Bar, den ich zuvor bereits erwähnt habe.

Im Hinblick auf das Wahlergebnis sehen Gesprächspartner*innen, die sich gegen die vorherige Kirchner-Regierung ausgesprochen haben, als Grund, dass die Bevölkerung einen Wandel in der Politik wollte und vor allem einen Wandel weg vom „Kirchnerismo“ und dem Peronismus.

Weiterhin erhoffen sie sich durch Macri eine Stabilisierung der politischen und ökonomischen Lage sowie Wachstum und Wohlstand durch die Öffnung des Landes nach außen. Seine Reformen zielen darauf ab, den Schaden der alten Regierung zu richten und durch das Eindämmen der Schulden die Wirtschaft wieder auf Vordermann zu bekommen. Dabei liegt das Ziel vorläufig darauf, die Inflation zu mindern, um mehr Stabilität im Land herzustellen. Weiterhin soll mit Sparmaßnahmen eine weitere Wirtschaftskrise, wie die von 2001 und ihren katastrophalen Folgen umgangen werden. Sobald diese Reformen Wirkung zeigen, ist das Land wieder attraktiv für Investoren von außerhalb, wodurch die Wirtschaft und das Allgemeinwohl immens angetrieben werden. Gleichzeitig möchte Macri in den Bereichen Infrastruktur und Bildung größere Investitionen tätigen, was viele für die Entwicklung des Landes als notwendig erachten und was unter Kirchner versäumt wurde. Die aktuellen Preiserhöhungen werden als notwendige Entwicklung gesehen, welche sich mit der Zeit einpendeln werden und längerfristig zu einer Verbesserung der Situation des Landes führen werden, obwohl viele sich nicht sicher sind, ob die Bevölkerung dafür geduldig genug ist.

Diese zwei Positionen stellen eine vereinfachte Zusammenfassung meiner Eindrücke nach einer Vielzahl von Gesprächen mit Individuen dar, welche entweder zu der einen oder der anderen Position tendierten. Die Art und Weise, wie Macri seinen Wahlkampf anhand der Abgrenzung zu Kirchner geführt hat, führte zu dieser Form der Polarisierung. Hinzu kommt, dass Kirchner stellvertretend für den Peronismus mit seiner besonderen Geschichte und Bedeutung in der argentinischen Gesellschaft steht. Mit Macri wurde zum ersten Mal seit Langem ein nicht-peronistischer und dazu noch konservativer Kandidat zum Präsidenten gewählt, was vor allem für Kirchner-Gegner*innen eine deutliche Absage an den Peronismus als Ganzes stellt. Somit handelt es sich aktuell nicht nur um eine Polarisierung anhand von politischen Personen, sondern vielmehr geht es auch um die Ideologie, für die diese einstehen. Somit ist die Konkurrenz der beiden Kandidat*innen nicht frei von den historischen Bedeutungen und Taten, welche von den Argentinier*innen auf die eine oder andere Art und Weise interpretiert werden. Weiterhin kommt der Konflikt zwischen Klassen immer wieder zur Sprache und mit ihm die unterschiedliche Formulierung der Kategorie Mittelklasse („clase media“) (siehe dazu Adamovsky 2010). So wurde viel über die Kategorie und ihre Bedeutung für den Wahlkampf gesprochen. Entweder im Hinblick auf ihr Streben hin zur oberen Klasse („clase alta“) oder ihre Abgrenzung zur unteren Klasse („clase baja“). Generell manifestierten sich in beiden Perspektiven gewisse Eigen- und Fremdzuschreibungen, mit welchen die eigene Position anhand von einem fiktiven Anderen abgegrenzt und definiert wurde.

Es ist wichtig im Auge zu behalten, dass die Polarisierung vor allem ein Ausdruck der aktuellen besonderen gesellschaftlichen Umstände darstellt. Nach der Diktatur kam es durch den „Kirchnerismo“ zur Politisierung der Gesellschaft in den ersten Jahren der Wiederkehr der Demokratie und während der Krise von 2001. So berichtete mir einer meiner Gesprächspartner, dass seine Eltern als Kinder der Militärdiktatur ihm das Ansprechen politischer Themen lange Zeit untersagten und es als unangebracht betrachteten. Erst durch die Kirchner-Regierung wurde die politische Lage zum ersten Mal wieder am Küchentisch diskutiert und es wurde notwendig, sich mit den Ereignissen auseinanderzusetzen und seinen eigenen Standpunkt zu formulieren. Auch andernorts wurde mir von der großen Bedeutung der Meinungsfreiheit nach Jahren der Zensur und Verfolgung berichtet. Dies spiegelt sich auch in der Vielzahl an Demonstrationen und Graffiti wider, die meist eine politische Botschaft mit sich tragen. Diese

Politisierung findet nun in der Gegenüberstellung dieser zwei diversen Positionen, die sowohl mit historischen, ideologischen sowie gesellschaftlichen Aspekten verbunden sind, statt.

Literatur

Adamovsky, Ezequiel. 2010. Die Mittelschicht in der Geschichte Argentiniens. *Nueva Sociedad Sonderheft* Oktober 2010: 74-86.

Aufmkolk, Tobias. 2018. Die Wirtschaftskrise von 2001. *planet wissen*. Juli 2018. <https://www.planet-wissen.de/kultur/suedamerika/argentinien/pwiediewirtschaftskrisevon100.html> [Zugriff 14.01.2019 20.37 Uhr].

Crenshaw, Kimberlé. 2018. *On Intersectionality: Essential Writings*. New York: New Press.

Wagner, Thomas. 2010. Der Schattenpräsident. *ZEIT ONLINE*. Oktober 2010. <https://www.zeit.de/politik/ausland/2010-10/nestor-kirchner-nachruf> [Zugriff 14.1.2019 13.22 Uhr].

WIDERSTAND GEGEN GENTRIFIZIERUNG IN BROOKLYN, NEW YORK CITY

KATHRIN SCHULZ



*AUSBLICK VOM HÜGEL IM SUNSET PARK ÜBER BROOKLYN UND MANHATTAN
(KATHRIN SCHULZ 2018)*

Einleitung

Gentrifizierung ist ein globales Phänomen, das in vielen Städten weltweit immer mehr zu einem Problem für bestimmte Bevölkerungsgruppen wird. Es ist ein Prozess, bei dem in einem Stadtviertel eine statusniedrigere Bevölkerung mit einer statushöheren Bevölkerung ausgetauscht wird, während dieses Viertel aufgewertet wird (Lees et al. 2008: 4f.) Laut dem Architekten und Stadtplaner Alessandro Busà hat sich New York City vor allem in den letzten 15 Jahren aufgrund einer radikalen Stadterneuerungspolitik durch Gentrifizierung stark verändert, mit maßgeblichen Auswirkungen für die Stadtbevölkerung. Für die „reichsten der Reichen“ und BewohnerInnen mit überdurchschnittlich hohen Einkommen ist New York ein Paradies für Millionen-Geschäfte, Unterhaltung und Konsum von Luxusgütern. Für BewohnerInnen mit durchschnittlich und unterdurchschnittlich hohen Einkommen wird das Leben aufgrund steigender Mieten zunehmend zu einer Herausforderung (Busà 2017: xviif.).

Im Rahmen des Forschungsseminars führte ich eine Feldforschung im Stadtbezirk Brooklyn in New York über Widerstand gegen Gentrifizierung durch. Meine Forschung erstreckte sich von Mitte Februar bis Mitte März 2018 und betrug etwa vier Wochen. Meine ForschungspartnerInnen waren Mitglieder des *Brooklyn Anti-Gentrification Network* (BAN) – ein Netzwerk, das Gentrifizierung den Kampf ansagt. Als Leitfragen stellte ich mir: „Welche Ziele verfolgt BAN und mit welcher Motivation?“, „wie ist das Netzwerk organisiert?“ und „welche Strategien wendet BAN an, um Gentrifizierung zu verhindern?“

Insgesamt gab es in der Zeit, die ich in Brooklyn verbrachte, zwei Versammlungen von BAN sowie eine Protestaktion. Auf den Veranstaltungen von BAN habe ich teilnehmende Beobachtung durchgeführt. Außerdem habe ich Daten durch informelle Gespräche während und nach Veranstaltungen von BAN generieren können. Des Weiteren habe ich bei einem *Community Board Meeting* des Gemeindedistrikts 9 in Brooklyn teilnehmende Beobachtung durchgeführt. Zu diesem Gemeindedistrikt gehören Teile von den Stadtvierteln Crown Heights, North Flatbush, Prospect Lefferts Garden und Wingate. Der Gemeindedistrikt 9 war im Februar und März 2018 ein Brennpunkt für Aktionen von BAN, da dieser Gemeindedistrikt akut von neuen Gentrifizierungsprozessen bedroht war.

Gentrifizierung als neuer urbaner Kolonialismus und das Recht auf Stadt

BAN ist ein Netzwerk, das zum einen aus einem Kernteam aus aktiven Mitgliedern besteht. Zum anderen gehören verschiedene andere Gruppen und Organisationen wie beispielsweise Anti-Rassismus-Gruppen oder *Environmental Justice* Organisationen zum Netzwerk, welche primär ihre eigenen Ziele verfolgen und nicht immer aktiv bei BAN mitwirken. Das Hauptziel von BAN – das Verhindern von Gentrifizierung – ist durch die Ungerechtigkeiten, die durch Gentrifizierung entstehen, motiviert. Die Verdrängung von einkommensschwächeren Bevölkerungsschichten durch wohlhabendere BewohnerInnen aufgrund von Aufwertungsprozessen in immer mehr Stadtvierteln Brooklyns sieht BAN als ein soziales Problem an, das beseitigt werden muss. BAN prangert vor allem an, dass meist nicht-weiße StadtbewohnerInnen wie AfroamerikanerInnen durch Gentrifizierung benachteiligt werden.

Laut Rowland Atkinson und Gary Bridge kann Gentrifizierung als eine Art neuer urbaner Kolonialismus betrachtet werden: „Contemporary gentrification has elements of colonialism as a cultural force in its privileging of whiteness, as well as the more class-based identities and preferences in urban living“ (2005: 2). Auch BAN ist der Ansicht, dass es Parallelen zwischen Gentrifizierung und Kolonisierung gibt.

„Gentrification [...] also has the aspect of colonialism as the universalisation of forms of public administration. There is a trend towards urban governments around the world, of whatever particular political complexion, adopting gentrification as a form of urban regeneration policy broadly connected with an entrepreneurial style of urban governance [...]“ (ebd.). Auch im Kontext von New York kann beobachtet werden, dass Gentrifizierung in der Stadtentwicklungspolitik verankert ist. Und zwar wird Gentrifizierung durch den Prozess des *Rezoning*, auf den ich unten genauer eingehe, immer weiter vorangetrieben (vgl. Busà 2017).

Die Ungerechtigkeiten, die durch Gentrifizierung sowie eine neoliberale Politik und Wirtschaft entstehen, bergen laut David Harvey ein Potential für Widerstand und Protestbewegungen (2013: 61ff.). Er begründet Protestbewegungen im urbanen Kontext mit dem Recht auf Stadt: „Das Recht auf Stadt [...] bedeutet, grundsätzlich und radikal die Macht einzufordern, Urbanisierungsprozesse zu gestalten und mitzuentcheiden, wenn es darum geht, auf welche Art und Weise unsere Städte erschaffen und erneuert werden sollen“ (ebd.: 29). Harvey führt weiter aus, dass „das Recht auf Stadt [vermehrt] in die Hände von privaten oder quasiprivaten Interessen fällt“ (ebd.: 60). Als Beispiel führt er New York an, in dem der Bürgermeister „die Stadt im Sinne der Bauunternehmen, der Wall Street sowie der transnationalen kapitalistischen Klassenelemente um[gestaltet] [...]“ (ebd.).

Auch BAN sieht die Macht der Bevölkerung, an Stadtgestaltungsprozessen mitwirken zu können, als zu begrenzt an und hat zwölf Forderungen aufgestellt, mit denen sie die neoliberale Stadtentwicklungspolitik kritisieren und auch Alternativen vorschlagen. Zum Beispiel fordern sie ein Gesetz, das Kleinunternehmen wie Restaurants und Tante-Emma-Läden schützt, da diese in gentrifizierenden Stadtvierteln oft von Großkonzernen und ihren Filialgeschäften verdrängt werden. Des Weiteren fordern sie beispielsweise bezahlbaren Wohnraum für alle StadtbewohnerInnen. Mit ihren Zielen fordern die BAN-Mitglieder ihr Recht ein, die Stadtpolitik mitgestalten zu dürfen

Der Prozess des Rezoning als Wegbereiter für Gentrifizierung

Um zu wissen, wie Gentrifizierung verhindert werden kann, muss man erst wissen, wie dieser Prozess zustande kommt. Gleich beim ersten BAN-Meeting hörte ich von dem von BAN verhassten Begriff des „Rezoning“. Bei einem *Rezoning* handelt es sich um einen Prozess, bei dem ein Grundstück verändert und umfunktioniert werden kann. Beispielsweise dürfen nach einem *Rezoning* die Gebäude auf dem entsprechenden Grundstück höher gebaut werden als zuvor. Dieser Prozess kann von öffentlichen Entitäten wie beispielsweise dem *Department of City Planning* eingeleitet werden. *Rezonings* können aber auch von verschiedenen anderen Akteuren und Akteurinnen vorgeschlagen werden, zum Beispiel von Privatpersonen, vom Bürgermeister, vom Präsidenten eines Stadtbezirks oder von *Community Boards* (Busà 2017: 94). *Community Boards* sind Bürgervertretungen der verschiedenen Gemeindedistrikte in einem Stadtbezirk New Yorks; Brooklyn hat 18 verschiedene Gemeindedistrikte, die sich zum Teil mit den verschiedenen Vierteln Brooklyns decken, zum Teil deckt ein Gemeindedistrikt aber mehrere Viertel ab (Mason et al. 2012: 8f.).

Nachdem ein Plan für ein *Rezoning* vorgeschlagen wurde, wird dieser einem öffentlichen Begutachtungsprozess unterzogen, dem sogenannten *Uniform Land Use Review Procedure* (ULURP). Dieser Prozess soll den Leuten der lokalen Gemeinden und verschiedenen AkteurInnen die Möglichkeit bieten, an der Planung eines vorgeschlagenen *Rezoning* gemeinsam teilzunehmen. Die Entscheidungsmacht der lokalen Bevölkerung ist dabei allerdings stark eingeschränkt. Um in die Tat umgesetzt zu werden, muss ein Plan für ein *Rezoning* von der Kommission für Stadtplanung genehmigt und in einem letzten Schritt vom Gemeinderat der Stadt New York City angenommen werden (Busà 2017: 94). Der Prozess des *Rezoning* führt in der Theorie nicht automatisch zu Gentrifizierung, allerdings wurde dieser Prozess in vielen Fällen dazu benutzt, Gentrifizierungsprozesse in Gang zu setzen, weshalb BAN *Rezonings* immer mit Gentrifizierung in Verbindung bringt.

Rezoning: as of late, it has become a buzzword loaded with rather negative connotations in New York City. While for some residents it's nothing more than some technocratic yawn-including mumbo-jumbo, for others this loathed word means a call to arms. For now over a decade, concerned New Yorkers have seen elected officials come to their communities with promises that the magic wand of rezoning would bring "unprecedented" affordable housing and services to their neighborhoods. What they have witnessed time and time again, however, is rezoning serving as a Trojan horse for unaffordable developments, gentrification, and displacement. (Busà 2017: 92)

Strategien gegen Gentrifizierung

Bei der Auswertung meines Datenmaterials konnte ich vier verschiedene Strategien ausfindig machen, mit denen BAN versucht, Gentrifizierung zu verhindern und ihre Ziele umzusetzen. Diese sind nur eine Auswahl an Strategien, die BAN anwendet, und von denen ich während meines Aufenthalts in Brooklyn mehr erfahren konnte.

Protest bei Land Use/ULURP Committee Meetings

Eine Strategie, mit der Gentrifizierung verhindert werden soll, ist eine präventive Strategie, die laut BAN sehr effektiv sein kann. Nachdem ein *Rezoning* in einem bestimmten Stadtviertel vorgeschlagen wurde und BAN etwas davon mitbekommt, organisieren die Mitglieder Protestaktionen auf den *Land Use/ULURP Committee Meetings* der jeweiligen *Community Boards*, bei denen *Rezoning*-Pläne öffentlich vorgestellt und diskutiert werden.

Ein paar Tage bevor ich in Brooklyn angekommen bin, hat eine von BAN organisierte Protestaktion im *Land Use/ULURP Committee Meeting* des *Community Board 9* stattgefunden, von der mir ein BAN-Mitglied erzählte. Sie konnten etwa zwölf Leute für diese Aktion mobilisieren; alle von ihnen trugen schwarze Kleidung, um ihre Zugehörigkeit zueinander zu symbolisieren. Insgesamt waren auf der Versammlung etwa 40 bis 50 Menschen. Die Leute von BAN nahmen einfach am Meeting teil und wollten allen TeilnehmerInnen der Versammlung zeigen, dass sie den *Rezoning*-Plan ablehnen. Ein BAN-Mitglied hatte etwa drei Minuten Zeit, vor allen TeilnehmerInnen zu reden. Auf den *Committee Meetings* ist es nicht sehr gewöhnlich, dass alle TeilnehmerInnen sprechen dürfen, nur nach einer offiziellen Anmeldung hat man drei Minuten Zeit zu reden. Es ist allerdings erlaubt, auf diesen Versammlungen zu filmen; ein BAN-Mitglied hat das Meeting teilweise mit einer Kamera aufgenommen, um Beweismaterial herzustellen, falls es zu Ausschreitungen kommen sollte.

Ein paar Tage vor meiner Abreise hätte ein weiteres *Land Use/ULURP Committee Meeting* im *Community Board 9* stattfinden sollen, auf dem BAN wieder auftreten wollte. Leider wurde es einen Tag vorher von dem Komitee abgesagt und ich hatte nicht die Chance, bei einer solchen Protestaktion teilnehmende Beobachtung durchzuführen. Ein BAN-Mitglied teilte mir mit, dass es eine Strategie des *Land Use* Komitees sei, diese Versammlungen kurzfristig abzusagen, wenn sie darüber Bescheid wissen, dass eine Protestaktion stattfinden wird.

Fälle vor Gericht bringen

Des Weiteren konnte ich etwas über eine Strategie lernen, die im Gegensatz zu den anderen keine kollektive Strategie ist. Bei dieser Strategie geht es um das Verklagen von *Community Boards* oder von einzelnen VertreterInnen von *Community Boards*, wenn diese ungerecht oder korrupt handeln. Von dieser Strategie konnte ich erfahren, als ich teilnehmende Beobachtung auf dem generellen *Community Board Meeting* von Gemeindedistrikt 9 durchgeführt habe. Dieses fand in der Aula einer Schule statt. Im vorderen Bereich des Raums waren Tische aufgebaut, an denen die GemeindevertreterInnen Platz nahmen, im Rest des Raums konnten sich alle weiteren TeilnehmerInnen einen Platz suchen. Noch bevor die Versammlung losging, erkannte ich eine Gruppenleiterin des ersten BAN-Meetings wieder, die an alle Leute Flyer verteilte. Dieser Flyer listete elf Fälle auf, in denen Leute aus der Gemeinde das *Community Board 9* oder bestimmte VertreterInnen dieses *Community Boards* vor Gericht verklagten, da sie sich zum Beispiel ungerecht behandelt fühlten. Die BAN-Gruppenleiterin hatte das

Community Board 9 selbst einige Male verklagt, zum Beispiel, nachdem sie auf *Community Board Meetings* aufgrund ihres Aktivismus gegen ein *Rezoning* verhaftet wurde. Das Gericht gab ihr Recht, dass das *Community Board 9* sie nicht verhaften lassen durfte. In sieben der elf Fälle wurde den Leuten aus der Gemeinde Recht gegeben. Der Flyer listete auch Fälle auf, in denen das *Community Board 9* Leute aus der Gemeinde verklagt hatte. Alle diese Klagen wurden fallen gelassen.

Die Gruppenleiterin hatte sich angemeldet, um drei Minuten vor allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern reden zu dürfen. Als sie dies tat, bezog sie sich auf die Informationen ihres Flyers und klärte alle über diese Gerichtsfälle auf und schloss als Fazit, dass das *Community Board 9* ungerecht und oft korrupt handelt. Zwei Vertreter des Gemeindedistrikts versuchten sie während ihrer Rede zu unterbrechen und riefen am Ende lautstark, dass ihre drei Minuten nun vorbei wären. Über das ganze Meeting herrschte zwischen der BAN-Gruppenleiterin und dem Vertreter, der die Versammlung moderierte, eine feindselige Stimmung, die jedes Mal hervor kam, als die BAN-Gruppenleiterin etwas sagen wollte und der Vertreter ihr zurief, dass sie leise sein sollte. Ein zweites BAN-Mitglied zeichnete die Versammlung mit einer Video-Kamera auf, so wie es bei dem *Land Use/ULURP Committee Meeting* schon getan wurde, um Beweismaterial herzustellen.

Zu einem späteren Zeitpunkt, als ich ein informelles Gespräch mit dieser Gruppenleiterin von BAN führte, erzählte sie mir mehr darüber, dass sie Fälle vor Gericht bringt, wenn sie für ihren Aktivismus ungerecht behandelt wird oder wenn sie versucht zu beweisen, dass bestimmte BürgervertreterInnen Korruption begehen. Mit dem Zuspruch des Gerichts, den sie in vielen Fällen bekommen hat, versucht sie Missstände offen zu legen und mehr Leute davon zu überzeugen, dass Protest notwendig und legitim ist.

Aufklärung über Rezoning durch Gemeinschaftsinitiativen

Eine weitere Strategie ist das Veranstellen von Gemeinschaftsinitiativen, bei denen an bestimmten Orten, zum Beispiel an Orten, die akut von Gentrifizierung bedroht sind, Flyer verteilt werden und BewohnerInnen der Gemeinde über *Rezoning*s aufgeklärt und dazu motiviert werden, auf den *Land Use/ULURP Committee Meetings* zu protestieren. Während meines Aufenthalts in Brooklyn hatte ich die Möglichkeit, an einer solchen Initiative teilnehmen zu können. Diese fand bei den Brooklyn Botanic Gardens statt, die an den Gemeindedistrikt 9 angrenzen. In einer Straße, die an den botanischen Garten angrenzt, sollen nach der Genehmigung des geplanten *Rezoning* Gebäude um- und höher gebaut werden.

An einem Tag, an dem eine Veranstaltung für Mitglieder der Brooklyn Botanic Gardens stattfand, stellten sich vier BAN-Mitglieder mit Flyern und Protestschildern an die drei Eingänge des botanischen Gartens, um vorbeigehende Leute über das vorgeschlagene *Rezoning* in der angrenzenden Straße zu informieren. BAN hat sich genau diesen Tag für die Aktion ausgesucht, da erhofft wurde, dass aufgrund der Veranstaltung für Mitglieder des botanischen Gartens viele Besucher kommen würden, die auf das geplante *Rezoning* aufmerksam gemacht werden können. Die BAN-Mitglieder klärten bei dieser Aktion nicht nur über Gentrifizierung auf, sondern verbanden mit dem vorgeschlagenen *Rezoning* auch negative Auswirkungen für den botanischen Garten Brooklyns. Die neuen, höher gebauten Gebäude würden nämlich lange Schatten auf den botanischen Garten werfen, die negative Folgen für die Pflanzen in

Gewächshäusern, die empfindlich auf Licht und Schatten reagieren, hätten. Um diese negativen Folgen des *Rezoning* beweisen zu können, will BAN durch *Crowdfunding* Geld sammeln, um eine wissenschaftliche Studie durchführen zu lassen, die die Ausmaße der Auswirkungen der Hochhäuser-Schatten auf den botanischen Garten einschätzt. Diese Studie könnte im Rahmen des ULURP-Prozesses eingereicht werden, da *Rezoning*s auch nach ihren Auswirkungen auf die Umwelt bewertet werden sollen.

Diese Aktion erregte das Aufsehen von vier verschiedenen Fernsehsendern, die die Gruppenleiterin interviewten, was BAN als großen Erfolg ansah. Laut der Gruppenleiterin habe sich das Fernsehen bisher nicht für kleinere Veranstaltungen von BAN interessiert. Sie denkt, dass es bei dieser Aktion wirksam war, den botanischen Garten Brooklyns miteinzubeziehen, da sie dadurch das Aufsehen des Fernsehens erregen konnten. Im Nachhinein hat sich herausgestellt, dass nur zwei Fernsehsender ihre Interviews veröffentlicht hatten und nicht alle vier. Zwei der Sender meinten, dass sie die Interviews doch nicht veröffentlichen wollten, da nicht sonderlich viele Menschen zu dieser Aktion erschienen sind. Bei dem zweiten BAN-Meeting, an dem ich teilnehmen konnte, das nach dieser Aktion stattfand, teilte die Gruppenleiterin in die Runde mit, dass bei einer nächsten Aktion auf jeden Fall mehr Leute mobilisiert werden sollten, um von den Medien mehr wahrgenommen sowie ernst genommen zu werden. Trotzdem wurde es als Erfolg angesehen, dass zwei Fernsehsender das Interview gezeigt und von der Aktion berichtet hatten.

Massenprotestbewegungen

Die letzte Strategie von BAN, auf die ich eingehen werde, ist die Mobilisierung von Massenprotestbewegungen. Da diese allerdings nicht sehr häufig stattfinden, konnte ich leider an keiner größeren Mobilisierung teilnehmen. Während des ersten BAN Meetings, an dem ich teilnahm, erzählte die Gruppenleiterin von dem ersten Brooklyn-weiten Protestmarsch gegen Gentrifizierung, den BAN im September 2017 realisierte. Bei diesem Marsch gingen die Protestierenden mit Plakaten durch verschiedene Viertel Brooklyns und machten dadurch auf die sich immer rasanter verbreitende Gentrifizierung aufmerksam. Dieser Protestmarsch stand unter dem Motto „Brooklyn March against Gentrification, Racism and Police Violence“. Neben Widerstand gegen Gentrifizierung thematisierte diese Mobilisierung also auch Widerstand gegen Rassismus und Polizeigewalt. Bei dieser Aktion nahmen viele Mitglieder der lokalen Gruppen wie Anti-Rassismus-Gruppen oder *Environmental Justice* Organisationen teil, die zum Netzwerk gehören. Außerdem haben etwa hundert weitere Gruppen und Kleinbetriebe diese Protestbewegung offiziell befürwortet. Insgesamt waren bei dem Marsch mehrere hundert Leute auf den Straßen.

Die Planung dieser Aktion begann schon Monate vorher, da vor dem Protestmarsch so viele BewohnerInnen Brooklyns wie möglich dazu motiviert werden sollten, teilzunehmen. Die größte Stärke der Strategie der Massenprotestbewegung liegt nämlich darin, mit großen Menschenmassen Aufmerksamkeit zu erregen und dadurch auf das Problem Gentrifizierung und die Ungerechtigkeiten, die damit einhergehen, aufmerksam zu machen.

Fazit

Anhand der Beschreibung der Ziele und Motivationen von BAN habe ich aufgezeigt, dass dieses Netzwerk Gentrifizierung als ein soziales Problem ansieht, dass durch eine neoliberale Wirtschafts- und Stadtentwicklungspolitik verursacht wird. Besonders problematisch wird angesehen, dass Gentrifizierung wie eine neue Form von Kolonialismus einkommensschwächere BewohnerInnen, die oft nicht-weißen Bevölkerungsgruppen angehören, benachteiligt. Da die Entscheidungsmacht über Gestaltungsprozesse in der Stadt größtenteils in den Händen des politischen Apparats der Stadt New York sowie der Immobilienbranche liegen, protestiert BAN gegen Gentrifizierung und setzt sich für eine alternative, gerechte Stadtentwicklungspolitik ein.

Durch meine Erläuterung der Strategien von BAN ist deutlich geworden, wie wichtig es ist, das politische System zu kennen und zu wissen, wie Gentrifizierung in New York City unter dem Deckmantel des *Rezoning* vorangetrieben wird. Nur mit Hintergrundwissen ist es möglich, Strategien zu entwickeln, die wirksam gegen Gentrifizierung sein können, wie zum Beispiel das Protestieren auf den *Land Use/ULURP Committee Meetings* bevor ein *Rezoning*-Vorschlag genehmigt wird. Es ist ebenfalls essentiell, die BewohnerInnen der verschiedenen Gemeindedistrikte über *Rezoning*s aufzuklären, damit diese wissen, wie Gentrifizierung verhindert werden kann. Anhand der Analyse der Strategien habe ich ebenfalls verdeutlicht, dass es BAN wichtig ist, viele Menschen dazu zu motivieren, bei ihren Aktionen teilzunehmen. Am Beispiel der Gemeinschaftsinitiative bei den Brooklyn Botanic Gardens ist die Medienaufmerksamkeit der Fernsehsender teilweise dadurch verloren gegangen, dass nur ein paar wenige BAN-Mitglieder bei der Aktion teilgenommen haben. Durch eine frühzeitige Organisation von Aktionen und das thematische Koppeln von Gentrifizierung mit weiteren Problemfeldern wie Rassismus und Polizeigewalt, wie beim „Brooklyn March against Gentrification, Racism and Police Violence“, konnte BAN beispielsweise mehr Menschen dazu bringen, auf die Straße zu gehen.

Literatur

Atkinson, Rowland und Gary Bridge. 2005. Introduction. In: *Gentrification in a global context: the new urban colonialism*. Rowland Atkinson und Gary Bridge, Hg. S. 1-17. London. New York: Routledge.

Busà, Alessandro. 2017. *The creative destruction of New York City: engineering the city for the elite*. New York: Oxford University Press.

Harvey, David. 2013. *Rebellische Städte: Vom Recht auf Stadt zur urbanen Revolution*. Berlin: Suhrkamp.

Lees, Loretta, Tom Slater und Elvin K. Wyly. 2008. *Gentrification*. New York: Routledge.

Mason, Lorna, Ed Morlock und Christina Pisano. 2012. Mapping a changing Brooklyn, mapping a changing world: gentrification and immigration, 2000-2008. In: *The world in Brooklyn: gentrification, immigration, and ethnic politics in a global city*. Judith N. DeSena und Timothy Shortell, Hg. S. 7-50. Lanham: Lexington Books.

„WAS TUN IN GRIECHENLAND?“ – ÜBER DIE BEDEUTUNG SOZIAL-ÖKOLOGISCHER ALLTAGSPRAKTIKEN IM KONTEXT VON EUROPÄISCHER AUSTERITÄTSPOLITIK

TILL-JAKOB KIEWEG

Forschungspraxis: Leere Begriffe werden bedeutungsvoll

Nachdem ich am Nachmittag irgendwann eingeschlafen bin, völlig erschöpft von der 35-stündigen Busfahrt, ging es mir eigentlich ganz gut. Beim Abendessen hatten wir gute Unterhaltungen über das Leben in Athen: Wie kann man hier gut leben? Was läuft falsch, was sind die schönen Dinge? Besonders Danaï erzählte viel und gerne. Später – nach unendlicher Entscheidungslosigkeit und warten (worauf eigentlich?) – sind wir dann durch die Stadt gezogen, um letztlich in einer „düster-schönen“ *Taverna* zu landen. Es wurde *Rembetiko* gespielt. Anfänglich war die Stimmung noch fröhlich, lustig, irgendwie cool, doch mit voranschreitender Zeit und einige Karaffen griechischen Weins später, überwog der düstere Eindruck.

(Athen, 09.03.18)

Diese Zeilen finden sich auf der ersten Seite meines Forschungstagebuchs. Spät nachts und einigermaßen betrunken habe ich sie noch geschrieben, wollte ich doch unbedingt die vielfach angepriesene Schreibroutine etablieren. Damit zu warten, bis ich an meinem eigentlichen Forschungsort auf einer Insel unweit von Athen eintraf, war also keine Option für mich. Und obschon ich mir an diesem ersten Abend in der Athener WG eher lächerlich als professionell vorkam, wurde mir die Bedeutung eben dieser Routine noch während meines knapp sechswöchigen Aufenthalts in Griechenland bewusst: Gerade die beiläufigen Beschreibungen des alltäglichen Lebens in Athen nämlich, enthalten bereits vage Hinweise auf Aspekte, die sich im (nicht nur) anschließenden Reflexionsprozess als zentrale Themen meiner Forschung herausstellen sollten. Dieser irgendwie verwegene und doch überraschend freundliche Charme der Stadt, der mein Interesse geweckt hatte noch bevor ich mir darüber klar wurde.



„REFUSE TO LOSE!“ (TILL-JAKOB KIEWEG 2018)

Mittlerweile wage ich zu behaupten: es war die ambivalente Faszination dessen, was man unter dem Begriff des *Anarchismus* fassen kann. Zwar lässt sich darunter alles Mögliche verstehen und gewöhnlich wird weniger die konkrete Idee einer Gesellschaftsform damit assoziiert, als pubertäre Aufmüpfigkeit, Chaos, Unordnung und brennende Autos. Laut einiger Autoren mit sozialwissenschaftlichem oder aktivistischem Hintergrund kann *Anarchie* aber genau als Zustand gesellschaftlicher Organisation verstanden werden, der auf „Autonomie, freiwillige[r] Vereinigung, Selbstorganisation, gegenseitige[r] Hilfe, direkte[r] Demokratie“ (Graeber 2008: 26) basiert. Ein weiterer Aspekt des Anarchismus – in seiner politisch widerständigen Ausformung – ist jener der „direkten Aktion“ (vgl. Graeber 2009: 201ff). Im kleinen, nicht notwendig aktivistischen Maßstab verstanden, begegnete ich diesem anarchistischen Prinzip täglich. Direktes Handeln – vorbei an bürokratischen Zumutungen einer Regierung – ermöglichte die ermächtigende Erfahrung von Selbstwirksamkeit in einer Stadt, die ich in vielerlei Hinsicht als Schauplatz der Folgen europäischer (Austeritäts-)Politik wahrgenommen habe. Dabei waren Unterschiede zwischen dem oftmals als anarchistisch beschriebenen Viertel *Exarchia* und „dem übrigen Athen“ gar nicht so groß – jedenfalls solange ich im Kreise meiner ForschungspartnerInnen verblieb. Zur Verdeutlichung hier ein Auszug aus persönlichen Reflexionen an einem Sonntagabend in Athen, nachdem ich mir einige Tage Forschungspause genommen hatte:

(...) Was mir hier gezeigt wird ist, dass ein vertrauensunwürdiger Staat an Bedeutung, an Autorität verliert im Leben der Menschen. An manchen Stellen kämpft er gegen

diese Kränkung an, demonstriert seine Anwesenheit durch Absurditäten mehr als durch Wohlwollen – ich denke an die *Exarchia* umstellenden Polizei-Panzer. Damit kann er den Blick darauf jedoch nicht hinreichend verschleiern, dass das Leben, individuell und kollektiv, von den Menschen selbst getragen wird: Sie bauen eigene Musikinstrumente, nähen Kleidung und beteiligen sich an solidarischen Landwirtschaftskooperativen, machen Straßenmusik, treten in Bars auf und verkaufen selbst verzierte Osterkerzen. Gerade diese Stadt im Kontext eines versagenden Staates bringt also Leute zusammen, die gemeinsam kreativ und dadurch widerstandsfähig sind. Gemeinsam nutzen sie die städtischen Möglichkeiten, während sie sich ihren Zwängen weitestgehend zu entziehen versuchen.

(Athen, 25.03.18)

Freilich bezieht sich diese Reflexion auf meine sehr begrenzten Beobachtungen, das heißt auf die Bewohner der eingangs erwähnten Wohngemeinschaft sowie auf die Menschen und Orte, an denen sie verkehren. Wie also ihre alltägliche Praxis eingebettet ist in größere Zusammenhänge, so sind es auch meine Beobachtungen und Interpretationen. Denn ich bin mit einem Kopf voll leerer Begriffe ins Feld gestartet und die Wirklichkeit hat sie gefüllt mit Erfahrung, mit Bedeutung.

Sozial-ökologische Nachhaltigkeit und „wahrhafte“ Demokratie

Eigentlich ist es unnötig, in einem Forschungsjournal darauf hinzuweisen, aber sicherheitshalber tue ich es doch: Wenn hier von „Anarchismus“ oder „Anarchie“ die Rede ist, drückt das in keinsten Weise Nähe oder gar Sympathie für brennende Autos oder andere Ausdrucksformen von Gewalt aus. Ganz im Gegenteil verstehe ich solche Taten als Erscheinungen eines Konflikts, der sich um die Frage von gesellschaftlicher Partizipation und um Gestaltungsbefugnisse dreht; sie sind Ventile für die Wut über genommene Möglichkeiten zu selbstwirksamem Leben. Damit rückt die Frage nach *Demokratie* ins Zentrum, die Murray Bookchin in seinem Buch „Die Agonie der Stadt“ mit der Ökologie menschlicher Existenz in Verbindung zu bringen sucht. Ihm zufolge ist die „Demokratie als 'Regierung durch das Volk' [...] absolut unvereinbar mit der eher republikanischen Vorstellung einer 'Regierung durch die Stellvertreter' des Volkes“ (1996: 268f.). Vor diesem Hintergrund schließt Bookchin, dass „wahrhaft“ demokratisch organisierte Gesellschaften den Grundsätzen der Sozialökologie folgen müssten, deren oberster in der Einheit der Vielfalt bestehe (1996: 275) – und somit eine dezentrale, vom Lokalen ausgehende Organisation erfordert.

Diese theoretischen Überlegungen werden höchst aktuell, wenn man ihre Implikationen hinsichtlich gegenwärtiger Probleme wie der Klimakrise, aber auch der oft heraufbeschworenen „Demokratiem Krise“ betrachtet. Wie zahlreiche ethnologische Forschungsvorhaben begann auch meines mit einer Fragestellung, die in genau diesen gegenwärtigen Problemen ihren Ursprung hat. Anfangs lautete sie: „Wie wird sozial-ökologische Transformation von den Menschen hinter 'Free & Real' praktiziert?“. „Free & Real“ nennt sich dabei eine NGO-förmig organisierte Nachhaltigkeits-Bildungsstätte im Norden der griechischen Insel Euböa, die ich zu untersuchen gedachte. Aus finanziellen wie verwaltungstechnischen Gründen beschränkte sich mein tatsächlicher Aufenthalt dort allerdings auf knapp zwei Wochen und so orientierte ich mich im Laufe der Forschung zunehmend in Richtung Athen. Dieser Perspektivenwechsel machte mich schließlich sensibel

für die politische Dimension „sozial-ökologischer Gesellschaftstransformation“: Zwar vermittelt „Free & Real“ Kompetenzen wie Permakultur oder Do-It-Yourself-Energieversorgung, sodass die AbsolventInnen der Kurse ökologischer Autonomie ein Stückchen näherkommen können. Doch meines Erachtens sorgt der NGO- Status dafür, dass die Exklusionslogik unserer neoliberalen Gesellschaftsordnung strukturell reproduziert wird (Sutterlütli, Meretz 2018: 31) – was die soziale Nachhaltigkeit des Projektes fraglich werden lässt. Dass dies anders gestaltet werden kann, sollen ein paar nachfolgende Beispiele verdeutlichen.

Als ich Ende März die Permakultur-Schule „Nea Guinea“ am Rande Athens besuchte, wurde mir noch während der Fahrt vom letzten U-Bahnhof zu ihrem Gelände erzählt, wie wichtig es den GründerInnen ist, einerseits finanzielle Hürden für die Kurse möglichst niedrig zu halten. Hierzu ist der Verkauf der Erzeugnisse dienlich, aber auch „private“ Erwerbsarbeit macht Gewinnerzielung obsolet – und die Versorgung mit der eigenen Ernte macht einen 40-Stunden Job hinfällig. Andererseits war es ihnen ein großes Anliegen, die Kurse auf griechischer Sprache durchzuführen, um die stark von der europäischen Sparpolitik betroffene, griechische Bevölkerung zu adressieren – anstatt wie „Free & Real“ vorwiegend junge Menschen aus Mittel- und Westeuropa. Zudem produziert „Nea Guinea“ eigenes Saatgut und ist überregional mit Projekten dieser Art vernetzt. So entstehen alternative Strukturen, an denen prinzipiell jeder Mensch mitwirken kann – auch StädterInnen ohne Land. Letztlich ist „Nea Guinea“ nämlich selbst aus dieser gegenseitigen Abhängigkeit entstanden, wie mir einer der InitiatorInnen berichtete: Angefangen habe alles mit kleinen Werkstätten und urbanen Gärten mitten in Athen. Erst später kam das Gelände am Stadtrand hinzu und der Schwerpunkt des Projektes verlagerte sich in Richtung der Permakultur. Doch auch heute noch bewegt es sich zwischen den Kompetenz- und Interessensbereichen der beiden BetreiberInnen (eine Biologin und ein Ingenieur). Gerade die klimatischen Bedingungen Griechenlands sieht letzterer als Herausforderung für eine lokale, leistbare und qualitativ hochwertige Lebensmittelversorgung – und tüftelt bei „Nea Guinea“ an Bewässerungssystemen.

Am Tag meines Besuchs bei Nea Guinea erfuhr ich zudem von einem Netzwerk kleiner Höfe auf Kreta, die sich in Kooperativen zusammenschließen, um ihre Erzeugnisse (biologische Lebensmittel und Handwerksarbeiten für den alltäglichen Bedarf) direkt, regional und zu für die lokale Bevölkerung erschwinglichen Preisen zu verkaufen – „Nea Guinea“ steht nicht zuletzt in Saatgut-Austausch mit ihnen. Funktionieren könne solch ein lokaler, finanziell wie ökologisch niederschwelliger Ansatz nur dadurch, dass man eben keine offiziellen Betriebe anmelde, mit Online-Präsenz und dergleichen, sondern gewissermaßen unterhalb des Marktradars agiere – so jedenfalls mein Informant, der sich selbst in diesen Kooperativen engagiert.

In der darauffolgenden Woche war ich darüber hinaus mit den BewohnerInnen „meiner“ Athener Wohngemeinschaft auf dem Land nahe Korinth – mit zeitweise knapp 20 Freunden galt es die Osterwoche zu feiern. Nebenbei sollte der Balkon des seit Generationen in Familienbesitz befindlichen Hauses erneuert werden. Da dies eine gute Möglichkeit darstellte, mich für die unkomplizierte Gastfreundschaft dieser Menschen zu revanchieren, nahm ich die Einladung dankbar an und wie sich zeigen sollte, war dies gleich zweifach eine gute Entscheidung. Einerseits vertiefte sich während dieser Zeit unser Kontakt in persönlicher

Hinsicht zunehmend. Und andererseits war die mit gemeinsamem Arbeiten und Feiern verbrachte Zeit auch für meinen Erkenntnisprozess bedeutend: Zweifellos lassen sich Parallelen zu dem von Claudio Cattaneo beschriebenen Konzept der „creative leisure time“ (2008: 68ff.) feststellen, denn offenbar handelten Cattaneo's ForschungspartnerInnen – HausbesetzerInnen in Barcelona und Rom – ganz ähnlich, wie wir es in der Osterwoche taten. Sie und wir verwendeten freie Zeit auf gleichermaßen kreative wie produktive Aktivitäten.



„CREATIVE..“



UND „...LEISURE TIME“ (TILL-JAKOB KIEWEG 2018)

So lässt sich auch der Freundeskreis um „meine“ Athener Wohngemeinschaft nach meinem Dafürhalten in einem sozial-ökologischen Transformationsprozess verorten. Dazu ist es allerdings nötig, letzteren als ein sich beständig wandelndes Netzwerk von Bausteinen zu verstehen, die nicht (primär) an ihrer Größe oder an ihrem relativen Maß repräsentativ-politischer Macht gemessen werden können. Schon Gilles Deleuze hat diesbezüglich eine interessante Position vertreten:

Mehrheit impliziert eine ideale Konstante [...]. Eine andere Determination als die der Konstante wird als von Natur aus minderheitlich angesehen, das heißt als Subsystem oder außerhalb des Systems liegend (je nach dem), wie auch immer das Zahlenverhältnis sein mag. (Deleuze 1980: 27)

Daran anschließend ergibt sich für ethnologische Forschung – vorausgesetzt sie möchte die sozialen wie ökologischen Krisenmomente unserer Zeit ernst nehmen – der Imperativ, Gruppen oder Zusammenschlüsse von Menschen *sichtbar* zu machen, deren *Alltagspraktiken* mit Prinzipien der Sozialökologie in Verbindung gebracht werden können. In meinem Fall waren solche Praktiken weniger die bloße Ausübung von Permakultur oder Handwerk. Stattdessen scheinen anarchistischen Strategien und Prinzipien zur kollektiven und lokalen Organisation dieser Tätigkeiten eine zentrale Bedeutung zuzukommen, da so der europäischen Austeritätspolitik, der Griechenland seit der Krise von 2008 unterliegt, ausgewichen und langfristig selbstwirksam entgegengetreten werden kann. David Graeber hat das schön auf den Punkt gebracht:

Während die neoliberalen Staaten sich auf neue Formen des Feudalismus zubewegen und ihre Waffen in zunehmendem Maße im Umkreis exklusiver, hinter Mauern eingeschlossener Gemeinschaften konzentrieren, eröffnen sich aufständische Räume, von denen wir noch nicht einmal etwas wissen. [...] Es gibt Zeiten, da ist das Dümme, was man tun kann, das Schwingen einer roten oder schwarzen Fahne und die Veröffentlichung aufmüpfiger Erklärungen. (Graeber 2008: 80)



KOMPOST-UNTERRICHT BEI NEA GUINEA (TILL-JAKOB KIEWEG 2018)

Literatur

Bookchin, Murray. 1996. *Die Agonie der Stadt. Städte ohne Bürger oder Aufstieg und Niedergang des freien Bürgers*. Grafenau: Trotzdem Verlag.

Cattaneo, Claudio. 2008. *The Ecological Economics of Urban Squatters in Barcelona*. PhD Thesis. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/dctes?codigo=118757> [Zugriff am 03.01.2019].

Deleuze, Gilles. 1980. *Kleine Schriften*. Berlin: Merve Verlag.

Graeber, David. 2009. *Direct Action. An Ethnography*. Oakland: AK Press.

-----, 2008 [2005]. *Frei von Herrschaft. Fragmente einer Anarchistischen Anthropologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Sutterlütti, Simon und Stefan Meretz. 2018. *Kapitalismus aufheben: Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken*. Hamburg: VSA Verlag.